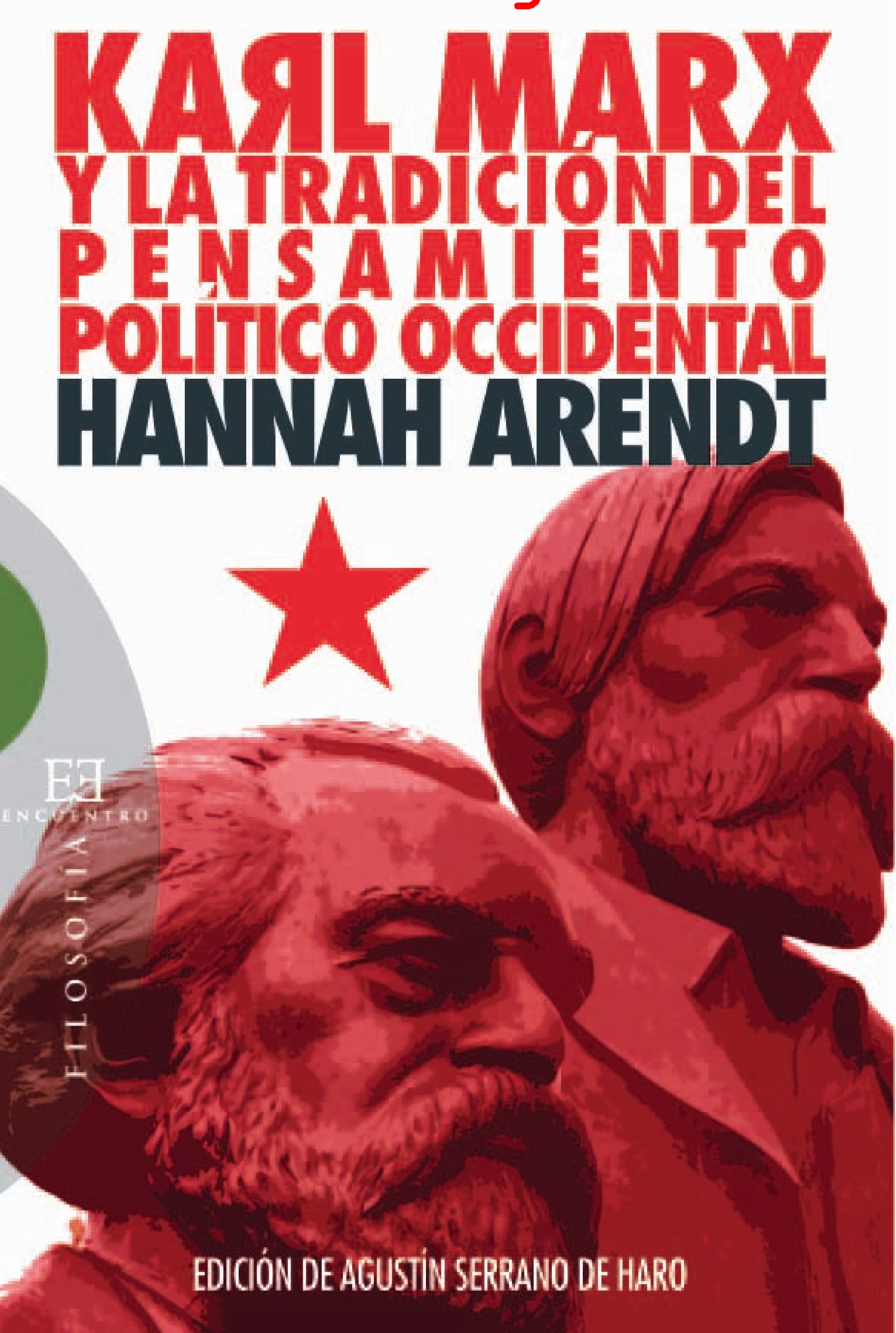
ganz1912

KARL MARX Y LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL

HANNAH ARENDT



EDICIÓN DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Ensayos
301

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

HANNAH ARENDT

Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental

seguido de

Reflexiones sobre la Revolución húngara

Presentación y edición de Agustín Serrano de Haro



Título original
Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought
and
Reflections on the Hungarian Revolution

Traducción de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental:* Marina López y Agustín Serrano de Haro
Traducción de *Reflexiones sobre la Revolución húngara:*
Agustín Serrano de Haro

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Los dos escritos de Arendt que se han reunido en este volumen tienen un origen editorial tan dispar como el que separa una selección de textos inéditos no publicada hasta el año 2002, de un ensayo que en su momento formó parte de la segunda edición en lengua inglesa de *Los orígenes del totalitarismo*. La proximidad en las fechas de composición —apenas un lustro de diferencia en la década de los cincuenta—, ciertas conexiones muy significativas entre los asuntos analizados en cada uno de los textos y el notable interés que ambos escritos conservan —también el compuesto al calor de la revolución aplastada en Hungría—, nos han parecido, sin embargo, justificación suficiente para su maridaje en esta peculiar edición española. La disparidad editorial en origen no es, por lo demás, tan marcada como a primera vista ha de parecer y bajo ella se ocultan asimismo claras líneas de continuidad.

Pues «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental» es el título que Arendt fue prefiriendo para el estudio en que ella se volcó inmediatamente a continuación de *Los orígenes del totalitarismo* y con la intención explícita de subsanar lo que entendía como «la laguna más seria» de la obra, a saber: la «falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo

ideológico del bolchevismo»[1]; así se expresaba de hecho la pensadora en la petición formal de financiación de su estudio ante la Fundación Guggenheim. El proyecto inicial de Arendt era examinar en profundidad el marxismo como el único elemento ideológico que, a su parecer, conectaba la terrible novedad totalitaria con el cauce de la tradición de pensamiento político de Occidente. A lo largo del otoño de 1952, la Fundación neoyorquina contestó afirmativamente a la solicitud y aceptó becar la investigación sobre «Elementos totalitarios del marxismo» —tal era el título inicial—. Pero el enfoque de partida de la pensadora se vio pronto desbordado por la exigencia inevitable de aclarar el lugar preciso del pensamiento de Marx en el seno de esta tradición occidental y, con ello, por la necesidad también de aclarar qué principios teóricos y qué experiencias históricas habían articulado la «Gran tradición» y cómo y por qué ciertas experiencias nuevas habían puesto en crisis irreversible esos principios ya antes de la doble monstruosidad política del siglo XX. La enormidad de la tarea, que es patente con sólo enunciarla, hizo que la empresa no llegara a concluirse jamás, o mejor, que no llegara a sustanciarse en una obra, pues sí cabe afirmar con Elisabeth Young-Bruehl que los grandes libros de Arendt de finales de los 50 y principios de los 60: *La condición humana*, *Entre pasado y futuro* y *Sobre la revolución*, «salieron todos ellos de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo»[2].

Los manuscritos de Arendt acerca de Marx y del marxismo que proceden de estos años de intenso trabajo y que custodia la Biblioteca del Congreso de Washington forman por sí solos un depósito específico de casi mil páginas de muy distinta condición. A modo de anticipo de la prevista publicación íntegra de estos

[1] *Apud* la introducción del editor invitado, Jerome Kohn, a *Social Research* 69 (verano 2002), p. V.

[2] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía* —trad. de Manuel Lloris—, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2006, p. 361.

materiales, Jerome Kohn dio a conocer en 2002 y en la revista *Social Research* una selección significativa de ellos, que es la que aquí se ha traducido al castellano[3]. Articulada en dos secciones: «El hilo roto de la tradición» y «El desafío moderno a la tradición», la vivísima sucesión de grandes asuntos da una idea cabal de las líneas maestras del pensamiento de Arendt *in statu nascendi* y en su poderoso entrecruzamiento. Se parte de la apariencia de que el marxismo como la ideología oficial de una superpotencia mundial habría situado a la filosofía, en la segunda posguerra del siglo XX, en una situación nunca antes conocida: Marx habría logrado «a título póstumo» hacer realidad «el sueño platónico» de someter la abrupta realidad política a dogmas estrictos del pensar filosófico. Claro que las rupturas de los movimientos políticos y sindicales decimonónicos respecto del pensamiento marxiano original, las de Lenin respecto de aquéllos, y finalmente las del estalinismo totalitario respecto del leninismo, imponen más bien la sorprendente conclusión de que «la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin». De este modo, la cara del pensamiento marxista que mira hacia el totalitarismo soviético, aun siendo en sí misma relevante pues no existe ningún análogo de esta situación a propósito del totalitarismo nazi —tesis habitual de Arendt—, es menos significativa que la cara por la que el pensamiento marxista cierra el gran ciclo de la tradición de pensamiento político occidental, la tradición platónico-aristotélica y medieval-moderna.

Claro que, en realidad —habría que matizar de nuevo—, fue la Revolución industrial, y sólo en segundo lugar las Revoluciones

---

[3] La referencia completa es: *Social Research*, vol. 69 (2), verano 2002, p. 273-379. El título al que Kohn recurre proviene de dos conferencias pronunciadas por Arendt en Princeton en 1953. En realidad, estos textos fueron primeramente conocidos en la traducción italiana de Simona Forti aparecida en *Micromega* 5 (1995), pp. 35-108.

políticas norteamericana y francesa, las que cambiaron de tal modo el paisaje de la coexistencia social y política en Occidente, que Marx emerge más bien como el gran pensador que toma nota de las mutaciones ocurridas y trata de hacerse cargo de su extraordinario alcance. La emancipación, ya en proceso, de la clase trabajadora en el seno de una sociedad igualitaria en la que todos los seres humanos son (sólo) laborantes-consumidores está a la base de la glorificación marxiana de la labor, y con ella a la base de la exaltación de la necesidad como fuente y motor de la libertad. Lo no planteable en el marco de la tradición, ya que en ella la labor física equivalía a la nuda compulsión, es decir a la forzosidad natural apolítica, es decir a la esclavitud, ha venido a ocurrir, y Marx se esfuerza en pensar esta novedad inaudita de la liberación de la labor —ya no el librarse de ella (en alguna medida) como precondición de la ciudadanía, sino, al contrario, el liberarla a ella como realización de la desnuda humanidad—. Pero Marx afronta el desafío a la tradición justamente con las categorías de la propia tradición, que, aun invertidas, reconvertidas o subvertidas, siguen siendo las mismas y provocan entonces esas formidables paradojas de que el fin anhelado de la Historia consista en acabar con la Historia, el de la violencia en instaurar la paz y el de la labor organizada en crear una sociedad de laborantes desocupados[4].

Basta quizá este somero e imposible resumen para hacerse una idea introductoria del poderoso aliento y notable intensidad que desprenden estos esbozos. La «larga duración» histórica pasa aquí, a la vez, a través de ciertas encrucijadas cruciales y se nutre de acontecimientos singulares imprevisibles. Y así, la propia continuidad de la tradición no alcanza nunca una compacidad completa (al uso y abuso posmoderno), una solidez segura que permita subsumir en ella,

[4] Acerca de este dédalo de cuestiones y del vínculo entre marxismo y totalitarismo puede consultarse con mucho provecho: Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Valencia, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2001, Segunda Parte.

sin resto, los hitos que la jalonan y las tensiones que la constituyen. Los esbozos pero de una gran pensadora rezuman justamente pensamiento.

«Reflexiones sobre la Revolución húngara» apareció, en cambio, en febrero de 1958 en el *Journal of Politics* (XX/1), poco más de un año después de los extraordinarios acontecimientos del otoño de 1956 en Hungría. El escrito analizaba la génesis, el desarrollo y el sentido de la efímera revolución, al propio tiempo que honraba con indisimulada y vibrante admiración a los protagonistas de aquellas jornadas: el pueblo húngaro. En su primera forma, el ensayo de Arendt llevaba más bien por título completo «Imperialismo totalitario: Reflexiones sobre la Revolución húngara», y en este mismo año de 1958 vio ya la luz una traducción alemana, utilizada para una emisión radiofónica en Baviera y que corregía y ampliaba la versión inglesa. Pero, andando el año, el escrito, de nuevo ampliado, repensado y reelaborado, se incorporó a la segunda edición norteamericana e inglesa de *Los orígenes del totalitarismo* como el capítulo decimocuarto que cerraba la obra. En la riquísima unidad del libro, este capítulo añadido adquiría además el valor de un epílogo[5]. Las posteriores ediciones de *Los orígenes del totalitarismo*, a partir ya de la tercera de 1966, no tardaron, sin embargo, en suprimir el capítulo-epílogo. En tal decisión debió de influir el criterio de Arendt de que la prolongación del examen del totalitarismo más allá de la muerte de Stalin afectaba a la unidad básica de análisis de la obra y planteaba problemas de comprensión más amplios y difíciles. Este capítulo singular, que entró tardíamente en la magna obra para pronto salir de ella, nunca tuvo sitio tampoco en la versión española de *Los orígenes del totalitarismo*. La traducción que aquí se ofrece a los lectores castellanoparlantes sí se basa en la que yo mismo firmé en la revista valenciana *Debats* 60 (1997) e introduce correcciones en ella.

---

[5] El título sufría un nuevo cambio y quedaba ahora como «Epílogo: Reflexiones sobre la revolución húngara».

La conveniencia de que el lector español disponga en integridad del análisis arendtiano del totalitarismo, al que pertenece el «vasto paisaje del totalitarismo de posguerra», no es el único motivo que ha aconsejado recuperar las «Reflexiones sobre la Revolución húngara». La singular lucidez de la autora acerca del sentido de la Rusia postestalinista se entrelaza en el ensayo con su clara valoración acerca de lo que estaba en juego en la confrontación mundial de bloques; para uno de los cuales ella sí se permitía hablar, sin miedo, sin retóricas, de «el mundo libre». Es también importante el que «las llamas de la Revolución húngara» lleven a Arendt a exponer con cierto detalle, por vez primera en su obra, la idea del sistema de consejos populares como ámbito señalado de acción política, como referente olvidado pero reiterativo de las pocas «revoluciones espontáneas» que en el mundo han sido, e incluso como la alternativa democrática «en las condiciones de la Modernidad» al desprestigiado sistema europeo-continental de partidos políticos. Y apenas hace falta añadir que los felices acontecimientos de 1989 en lo que torpemente llamábamos Europa del Este concedieron al estudio de Arendt una segunda y relevante actualidad. La rara precisión con que la conclusión de estas páginas anticipaba que el sistema soviético de satélites podía colapsar, antes que reformarse, diríase una irónica confirmación póstuma del desdén arendtiano por las filosofías de la Historia y por los politólogos más o menos profesionales, y un aval añadido a un pensamiento político que, afirmando desconocer el porvenir, veía bastante más que quienes abogaban por procesos graduales de normalización y de síntesis. Lo difícil y admirable es, en efecto, acertar a ver el presente.

Agustín Serrano de Haro
(Instituto de Filosofía, CSIC)

KARL MARX Y LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL

El hilo roto de la tradición

Nunca ha sido fácil pensar y escribir acerca de Karl Marx. Su impacto sobre los partidos de trabajadores que ya existían, que acababan de obtener la plena igualdad legal y el derecho de sufragio en los Estados-nación, fue inmediato y de largo alcance. El desdén del mundo académico hacia él apenas perduró, por otra parte, más allá de dos décadas tras su muerte, y desde entonces su influencia ha crecido, extendiéndose desde el marxismo estricto, que ya por 1920 se había quedado algo anticuado, hasta el campo entero de las ciencias sociales e históricas. Más recientemente su influencia ha sido negada con frecuencia. Pero esto no se debe a que se haya abandonado el pensamiento de Marx y los métodos que él introdujo, sino más bien a que han llegado a ser tan axiomáticos que ya no se recuerda su origen. Las dificultades que anteriormente prevalecieron al tratar de Marx fueron, no obstante, de una naturaleza académica comparadas con las dificultades a que nos enfrentamos ahora. En cierto sentido fueron similares a las que surgieron en el tratamiento de Nietzsche y, en menor medida, de Kierkegaard: los combates a favor y en contra de cada uno de ellos fueron tan fieros, los malentendidos que se desarrollaron tan tremendos, que era difícil

decir exactamente qué pensaba y de qué hablaba cada uno de los intervinientes y quién era el que lo pensaba y hablaba. En el caso de Marx, las dificultades fueron obviamente aun mayores porque afectaban a la política: desde el mismo comienzo las posiciones a favor y en contra de él cayeron bajo las líneas convencionales de la política de partidos, de manera que para sus partidarios cualquiera que hablara a favor de Marx era considerado «progresista» y cualquiera que hablara en contra de él «reaccionario».

Esta situación empeoró en el momento en que, con el ascenso al poder de un partido marxiano, el marxismo se convirtió (o pareció convertirse) en la ideología gobernante de un gran poder. Pareció ahora que la discusión acerca de Marx estaba relacionada no sólo con partidos políticos sino también con la política de poder, y no sólo con asuntos de política interior sino de política mundial. Y mientras la figura del propio Marx era arrastrada a la arena política, ahora incluso más que antes, su influencia sobre los intelectuales contemporáneos se elevó a nuevas alturas: el hecho principal era para ellos —y en esto no se equivocaban— que por vez primera un pensador, antes que un hombre de Estado o que un político de orientación práctica, inspiraba las políticas de una gran nación y hacía con ello sentir el peso del pensamiento sobre el ámbito entero de la actividad política. Desde que la idea de Marx del gobierno justo —esbozado primero como la dictadura del proletariado, a la que debía seguir una sociedad sin clases y sin Estados—, se convirtió en el objetivo oficial de un país y de unos movimientos políticos presentes en todo el mundo, desde entonces el sueño de Platón de someter la acción política a los rigurosos principios del pensamiento filosófico se había convertido, ciertamente, en una realidad. Marx logró, aunque a título póstumo, lo que Platón intentó en vano en la corte de Dionisio en Sicilia. El marxismo y su influencia en el mundo contemporáneo llegó a ser lo que hoy es merced a esta doble influencia y doble representación:

primero, sobre los partidos políticos de las clases trabajadoras, y, segundo, en la admiración de los intelectuales no tanto hacia la Unión Soviética *per se*, sino hacia el hecho de que el bolchevismo es, o pretende ser, marxista.

A decir verdad, el marxismo en este sentido ha hecho tanto por ocultar y borrar las verdaderas enseñanzas de Marx como por propagarlas. Si queremos descubrir quién fue Marx, qué pensó y qué lugar ocupa en la tradición de pensamiento político, todo el marxismo aparece, con demasiada facilidad, básicamente como un fastidio —más que el hegelianismo o que cualquier otro «ismo» basado en los escritos de un único autor individual, aunque no de manera esencialmente diferente—. Por el marxismo, Marx mismo ha sido alabado o culpado de muchas cosas de las que era por completo inocente; por ejemplo, durante décadas fue tenido en alta estima, o fue objeto de hondo resentimiento, como «el inventor de la lucha de clases», de la cual no sólo no fue el «inventor» (los hechos no se inventan) sino ni siquiera el descubridor. Más recientemente, en el intento por poner distancias respecto del nombre de Marx (aunque apenas de su influencia), otros han estado ocupados probando cuántos elementos de su pensamiento los encontró él en sus admirados predecesores. Esta búsqueda de influencias (por ejemplo, en el caso de la lucha de clases) se vuelve hasta un poco cómica cuando se recuerda que no eran necesarios ni los economistas de los siglos diecinueve o dieciocho ni los filósofos políticos del diecisiete para descubrir algo que ya estaba presente en Aristóteles. Aristóteles definió la esencia del gobierno democrático como el gobierno de los pobres, y la de la oligarquía como el gobierno de los ricos, y acentuó esto al punto de descartar el contenido de esos otros términos ya tradicionales, a saber: el gobierno de muchos y el gobierno de pocos. Insistió en que un gobierno de los pobres fuera llamado una democracia, y un gobierno de los ricos una oligarquía, aun si los ricos superaran en número a

los pobres[1]. La relevancia política de la lucha de clases apenas podía enfatizarse en mayor medida que basando en ella dos formas distintas de gobierno. Tampoco puede atribuirse a Marx el mérito de haber dado entrada a este hecho político y económico en el reino de la historia y haberlo realzado en él. Pues tal elevación había estado a la orden del día desde que Hegel se encontró con Napoleón Bonaparte, viendo en él «al espíritu del mundo montado a caballo».

Pero el desafío que Marx nos plantea hoy es mucho más serio que estas disputas académicas sobre influencias y prioridades. El hecho de que una forma de dominación totalitaria haga uso del marxismo, y en apariencia se haya desarrollado directamente a partir de él, es por supuesto el más formidable cargo que nunca se haya elevado contra Marx. Y este cargo no puede desecharse con tanta facilidad como otros cargos de naturaleza semejante —contra Nietzsche, Hegel, Lutero o Platón, todos los cuales, y muchos otros, han sido acusados en un momento u otro de ser los antecedentes del nazismo—. Aunque hoy sea pasado por alto muy a conveniencia, el hecho de que la versión nazi del totalitarismo pudiera desarrollarse según líneas similares a las del soviético, pese a hacer uso de una ideología completamente diferente, muestra al menos que la acusación de haber promovido los aspectos específicamente totalitarios de la dominación bolchevique no cuadra demasiado bien con Marx. Es también verdad que las interpretaciones a que sus doctrinas fueron sometidas, tanto a través del marxismo como a través del leninismo, y la decisiva transformación por Stalin tanto del marxismo como del leninismo en una ideología totalitaria, admiten fácil demostración. Con todo, sigue siendo un hecho el que existe una conexión más directa entre Marx y el bolchevismo, así como entre él y los movimientos totalitarios marxistas en países no totalitarios, que entre el nazismo y cualquiera de sus llamados predecesores.

---

[1] *Política* 1279b11-1280a3 (nde).

En los últimos años se ha puesto de moda asumir una línea sin ruptura entre Marx, Lenin y Stalin, acusando así a Marx de ser el padre de la dominación totalitaria. Muy pocos de entre quienes se entregan a esta línea argumental parecen conscientes de que acusar a Marx de totalitarismo es tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno. Quienquiera que alude a Marx alude a la tradición de pensamiento occidental; así, el conservadurismo del que muchos de nuestros nuevos críticos de Marx se enorgullecen es por lo normal un malentendido tan grande como lo es el celo revolucionario del marxista ordinario. Los pocos críticos de Marx que son conscientes de las raíces del pensamiento de Marx han intentado por ello construir una tendencia especial en la tradición, una herejía occidental que actualmente recibe a veces el nombre de *gnosticismo*, en evocación de las más antiguas herejías del cristianismo católico. Con todo, este intento de limitar la destructividad del totalitarismo mediante la interpretación consecuente de que ha surgido directamente de tal tendencia en el seno de la tradición occidental está condenado al fracaso. El pensamiento de Marx no puede quedar limitado al «inmanentismo», como si todo pudiera arreglarse de nuevo con sólo dejar la utopía para el otro mundo y no asumir que todo lo terreno pueda medirse y juzgarse por patrones terrenales. Pues las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que incluso él mismo supo. Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin.

Lo grave de esta situación no radica, por tanto, en la facilidad con que puede calumniarse a Marx y con que sus enseñanzas, tanto como sus problemas, pueden tergiversarse. Esto ya es, por supuesto, bastante negativo; pues, como veremos, Marx fue el primero en discernir ciertos problemas que surgen de la Revolución industrial,

la distorsión de los cuales significa al punto la pérdida de una importante fuente, y posiblemente de una importante ayuda, ante las encrucijadas reales a las que seguimos enfrentándonos, cada vez con una mayor urgencia. Pero más grave que todo ello es el hecho de que Marx, a diferencia de las verdaderas y no las imaginarias fuentes de la ideología nazi del racismo, sí pertenece claramente a la tradición del pensamiento político occidental. Como ideología, el marxismo es sin duda el único vínculo que liga la forma totalitaria de gobierno directamente a esa tradición; fuera de él, cualquier intento de deducir el totalitarismo de manera directa de un ramal del pensamiento occidental carecería incluso de toda apariencia de plausibilidad.

Por tanto, un examen serio de Marx, en oposición al rechazo sumario de su nombre y a la conservación con frecuencia inconsciente de los resultados de su enseñanza, es peligroso, de algún modo, en dos aspectos: el examen no puede sino cuestionar ciertas tendencias de las ciencias sociales, que son marxistas en todo menos en el nombre, y cuestionar la hondura del propio pensamiento de Marx; y debe necesariamente examinar las verdaderas cuestiones y perplejidades de nuestra tradición, que ocuparon al propio Marx y con las que él mismo se debatió. El examen de Marx no puede ser, en otras palabras, sino un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo; un mundo cuya presencia puede retrotraerse a la Revolución industrial, por una parte, y a las revoluciones políticas del siglo dieciocho, por otra. La edad contemporánea planteó al hombre contemporáneo dos problemas principales, que son independientes de todos los acontecimientos políticos en el sentido estrecho de la palabra: los problemas de la *labor* y de la *Historia*. El significado del pensamiento de Marx no reside ni en sus teorías económicas ni en su contenido revolucionario, sino en la testarudez con que se aferró a estas dos nuevas perplejidades fundamentales.

Cabría argüir que el hilo de nuestra tradición se rompió, en el sentido de que nuestras categorías políticas tradicionales nunca fueron pensadas para una situación tal, cuando, por vez primera en nuestra historia, la igualdad política se extendió a las clases trabajadoras. Que Marx al menos captó este hecho y que sintió que la emancipación de la clase trabajadora sólo era posible en un mundo radicalmente transformado es lo que distingue su pensamiento del del socialismo utópico, cuyo principal defecto no era (como Marx mismo creía) que fuera no científico, sino su asunción de que la clase trabajadora era un grupo desamparado y que la lucha por su liberación era una lucha por la justicia social. Que las más antiguas convicciones de la caridad cristiana habían de evolucionar en violentas pasiones de justicia social es algo bastante comprensible en un tiempo en que estaban tan a la vista los medios para poner fin a ciertas formas de miseria. Con todo, esas pasiones estaban y están «desfasadas» en el sentido de que habían dejado de ser aplicables a algún grupo social y más bien lo eran sólo a individuos. Lo que Marx entendió fue que la labor en sí misma había sufrido un cambio decisivo en el mundo contemporáneo: que ella se había convertido no únicamente en la fuente de toda riqueza, y en consecuencia en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, independientemente de su origen de clase, estaban destinados tarde o temprano a convertirse en laborantes y que quienes no pudieran ajustarse a este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como meros parásitos. Por decirlo de otro modo: mientras otros se preocupaban por este o aquel otro derecho de la clase trabajadora, Marx ya veía anticipadamente el tiempo en que no la clase trabajadora sino la conciencia correspondiente a ella y a su importancia para la sociedad como un todo decretaría que nadie que no fuera un trabajador habría de tener ningún derecho, ni siquiera el derecho a seguir vivo. El resultado de este proceso no ha sido, por supuesto, la eliminación del resto

de las ocupaciones, sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades de la labor.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas cabría argüir con casi igual derecho que el hilo de la tradición también se rompió en el momento en que la Historia no sólo hizo su entrada en el pensamiento humano, sino que se convirtió en el *absoluto* del pensamiento. Ciertamente que esto no pasó con Marx sino que había pasado con Hegel, cuya entera filosofía es una filosofía de la Historia, o más bien una filosofía que disolvía todo pensamiento filosófico anterior, así como todo otro pensamiento, en historia. Después de que Hegel hubo historizado hasta la lógica, y después de que Darwin, a través de la idea de evolución, hubo historizado hasta la naturaleza, nada parecía quedar que pudiera resistir al poderoso asalto de las categorías históricas. La conclusión que Marx sacó, bastante apropiadamente, de esta situación espiritual (*geistliche*) fue su intento por eliminar la historia en total. Para Hegel, pensando históricamente, el significado de una historia sólo puede emerger cuando ésta ha llegado a su final. Fin y verdad se han vuelto idénticos; la verdad aparece cuando todo está en su fin, que es tanto como decir que cuando y sólo cuando el fin está cerca, podemos nosotros aprender la verdad. En otras palabras, nosotros pagamos por la verdad con el impulso de vida que traspasa a una era, aun cuando no necesariamente paguemos por ella con nuestras propias vidas, desde luego. Las múltiples versiones contemporáneas de un antagonismo entre vida y espíritu, en especial en su forma nietzscheana, tienen su fuente en esta historización de todas nuestras categorías espirituales, esto es, en un antagonismo entre vida y verdad.

Lo que Hegel establece a propósito de la filosofía en general, que «el búho de Minerva sólo levanta el vuelo al atardecer», vale únicamente para una filosofía de la Historia; esto es, ello es verdad a propósito de la historia y se corresponde con la visión de los historiadores. Hegel, por supuesto, se sintió alentado a adoptar esta

perspectiva porque pensaba que la filosofía se había realmente iniciado en Grecia con Platón y Aristóteles, que escribieron cuando la polis y la gloria de la historia griega se hallaba en su final. Hoy sabemos que Platón y Aristóteles fueron la culminación más que el inicio del pensamiento filosófico griego, que empezó su vuelo cuando Grecia había alcanzado o casi alcanzado su clímax. Lo que sigue siendo cierto, sin embargo, es que tanto Platón como Aristóteles se convirtieron en el comienzo de la tradición filosófica occidental, y que este comienzo, distinguido del comienzo del pensamiento filosófico griego, ocurrió cuando la vida política griega se aproximaba, desde luego, a su final. Surgió entonces el problema de cómo el hombre, si ha de vivir en una polis, puede vivir fuera de la política; este problema, en lo que a veces parece una extraña semejanza con nuestros tiempos, se convirtió rápidamente en la cuestión de cómo es posible vivir sin pertenecer a ninguna comunidad política, esto es, en estado *apolítico*, o lo que hoy llamaríamos en *condición apátrida*.

Cabría decir que el problema de la labor indica el costado político, y el problema de la Historia el costado espiritual de las perplejidades que surgieron hacia el final del siglo dieciocho y que emergieron de lleno mediado el diecinueve. En la medida en que aún vivimos con y en esas perplejidades, que entretanto se han agudizado mucho en la realidad, mientras su formulación teorética se volvía mucho menos articulada, somos todavía contemporáneos de Marx. La enorme influencia que Marx aún ejerce en casi todas las partes del mundo parece confirmarlo. Pero esto es cierto sólo en la medida en que elegimos no considerar ciertos acontecimientos del siglo veinte; esto es, aquellos acontecimientos que al final llevaron a la forma enteramente nueva de gobierno que conocemos como dominación totalitaria. El hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada, sólo se rompió al emerger las instituciones y políticas totalitarias, que ya no podían comprenderse

mediante las categorías del pensamiento tradicional. Estas instituciones y políticas sin precedentes resultaron en crímenes que no pueden juzgarse por los patrones morales tradicionales, ni castigarse dentro del marco legal existente de una civilización cuya piedra jurídica angular había sido el mandamiento *No matarás*.

La distinción entre lo que puede y no puede comprenderse en términos de la tradición podría parecer excesivamente académica. Entre las conspicuas reflexiones a propósito de la crisis del presente siglo —y una de las indicaciones descollantes de que la crisis implicaba, en efecto, nada menos que el colapso de la tradición— se cuentan los doctos intentos de muchos académicos por datar el origen de la crisis. Con casi igual plausibilidad se ha visto su origen en momentos históricos que se extienden entre el siglo cuarto antes de Cristo y el diecinueve después de Cristo. Contra todas estas teorías, yo propongo aceptar el surgimiento y ascenso del totalitarismo como una forma de gobierno demostrablemente nueva, como un acontecimiento que, al menos en perspectiva política, afecta de manera palpable a la vida de todos nosotros, y no sólo a los pensamientos de unos relativamente pocos individuos o a los destinos de ciertos grupos nacionales o sociales específicos. Sólo este acontecimiento, con el consiguiente cambio de todas las condiciones y relaciones políticas que existían en la Tierra con anterioridad a él, hizo irreparables e incurables las diversas «rupturas» que, de manera retrospectiva, se han detectado en su estela. El totalitarismo como acontecimiento ha hecho de la ruptura de nuestra tradición un hecho consumado, y en cuanto acontecimiento nunca pudo ser previsto o ser pre-pensado por ningún hombre individual, mucho menos ser predicho o «causado». Estamos tan lejos de ser capaces de deducir de «causas» pasadas, espirituales o materiales, lo que de hecho ha ocurrido, que todos esos factores aparecen como causas sólo a la luz que arroja el acontecimiento y que ilumina a ambos, a sí mismo y a su pasado.

En este sentido, entonces, ya no somos contemporáneos de Marx. Y es desde este punto de vista desde el que Marx adquiere un nuevo significado para nosotros. Él es el único gran hombre del pasado que no sólo se preocupó ya de encrucijadas que siguen aún con nosotros, sino aquél de cuyo pensamiento pudo también hacer uso y mal uso una de las formas de totalitarismo. Así, Marx parece proporcionarnos un vínculo fiable de vuelta a la tradición, puesto que él mismo estuvo más firmemente enraizado en ella de lo que nosotros podremos volver a estarlo nunca (aun cuando se pensaba en rebelión contra ella y pensaba que la estaba poniendo patas arriba o que estaba escapando de la prioridad del análisis teórico-interpretativo hacia la acción histórico-política). Para nosotros el totalitarismo se ha convertido por fuerza en el acontecimiento central de nuestro tiempo y, en consecuencia, la ruptura de la tradición en un hecho consumado. Por haberse Marx preocupado de los contados hechos nuevos y elementales para los que la tradición misma no suministraba un marco categorial es por lo que su éxito o su fracaso nos permite a nosotros juzgar el éxito o el fracaso de la tradición misma en relación con estos hechos, y hacerlo antes incluso de que se derrumbaran espectacularmente los patrones morales, legales, teoréticos y prácticos de la tradición, junto con sus instituciones y formas de organización políticas. Que Marx todavía gravite tan ampliamente sobre el mundo presente es desde luego la medida de su grandeza. Que él se probase de utilidad para el totalitarismo (aunque ciertamente nunca pueda decirse de él que haya sido su «causa») es un signo de la relevancia efectiva de su pensamiento, aunque también sea al mismo tiempo la medida de su fracaso último. Marx vivió en un mundo cambiante y su grandeza consistió en la precisión con que captó el centro de este cambio. Vivimos en un mundo cuyo rasgo principal es el cambio; un mundo en el que el cambio mismo ha llegado a ser cosa tan natural, que corremos el peligro de olvidar eso que ha cambiado por entero.

El primer gran desafío a la tradición se produjo cuando Hegel interpretó el mundo como sujeto a cambio en el sentido del movimiento histórico. El desafío original de Marx a la tradición —«Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo… la cuestión está en *cambiarlo*»— fue una de entre las muchas posibles conclusiones que podían derivarse del sistema hegeliano. Para nosotros suena como si Marx estuviera diciendo: «El mundo que los filósofos del pasado han interpretado y que el último de ellos entendió en términos de una historia continuada en auto-desarrollo está de hecho cambiando más allá de lo reconocible. Tratemos de tomar el control de este proceso y de cambiar el mundo de acuerdo con nuestra tradición». Por «tradición» Marx siempre entendió la tradición de la filosofía, de la cual llegaría en último término a ser la heredera la única clase superviviente y que representa a la Humanidad como un todo. Marx mismo pensaba que el movimiento irresistible de la historia se detendría un día, y que todo cambio ulterior quedaría descartado cuando el mundo hubiera sufrido su cambio último y decisivo. Este lado de las enseñanzas de Marx suele desecharse como su elemento utópico: el fin de una sociedad sin clases, cuando la Historia misma se habría detenido, una vez que su motor —la lucha de clases— se hubiera parado. En realidad, esto indica que en ciertos aspectos fundamentales Marx estaba más íntimamente ligado a la tradición de lo que Hegel lo estaba. Por tanto, el elemento revolucionario en las enseñanzas de Marx sólo de manera superficial está contenido en su visión de un fin que la revolución efectiva trae y cuyo resultado, de acuerdo con él, habría coincidido con el ideal de vida asociado a las ciudades-Estado griegas —lo que no deja de ser curioso—. El lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora. La labor, la actividad humana propia

de esta clase, fue considerada tan irrelevante que la filosofía ni siquiera se molestó en interpretarla y comprenderla. A fin de captar la importancia política de la emancipación de la labor, y la correspondiente dignificación por Marx de la labor como la más fundamental de todas las actividades humanas, puede ser bueno mencionar sin más, en el inicio de esas reflexiones, la distinción entre labor y trabajo, que, si bien largamente no explicitada, ha sido decisiva para toda la tradición y que sólo recientemente, y en parte por las enseñanzas de Marx, se ha vuelto borrosa.

Marx es el único pensador del siglo diecinueve que se tomó en serio en términos filosóficos el acontecimiento central del siglo: la emancipación de la clase trabajadora. La gran influencia de Marx hoy todavía se debe a este único hecho, el cual también explica, en gran medida, cómo su pensamiento pudo llegar a ser tan útil para los propósitos de la dominación totalitaria. La Unión Soviética, que desde el momento de su fundación se hizo llamar «república de trabajadores y campesinos», ha podido privar a sus trabajadores de todos los derechos de que gozan en el mundo libre. Con todo, su ideología está diseñada primariamente para trabajadores, y la labor, en cuanto diferenciada de todas las otras actividades humanas, ha seguido siendo su «valor» más alto, la única distinción que ella reconoce. En este sentido, además, ella es sólo la versión más radical de nuestra propia sociedad, que también tiende más y más a ser una sociedad de trabajadores. De otro lado, los medios de dominación de la Unión Soviética, carentes de precedentes en la historia política y desconocidos para el pensamiento político, como en efecto lo son, han sido con frecuencia caracterizados (y no del todo erróneamente) como los medios de una sociedad de esclavos. Si bien este término no hace justicia al carácter no utilitario de la dominación total, sí indica el carácter total de la sujeción misma. Que una sujeción tal empeora cuando deja de existir el motivo utilitario, el cual había sido la garantía principal de la vida de un esclavo,

es cosa obvia. Bien es cierto que la esclavitud, al menos en la sociedad occidental, nunca ha sido una forma de gobierno y por ello nunca ha pertenecido, estrictamente hablando, al espacio de la política. Sólo aquellos que no eran esclavos podían tomar parte en la vida política bajo un gobierno normal, no tiránico. Pero incluso bajo la tiranía se dejaba intacta la esfera de la vida privada, que es tanto como decir que quedaba una suerte de libertad de la que ningún esclavo podía gozar.

Pero si Marx, cuya influencia en la política fue enorme, tuvo alguna vez un genuino interés por la política como tal, es cosa que puede con justicia dudarse. El hecho es que su interpretación, o mejor, su glorificación de la labor, en puro atenimiento al curso de los acontecimientos, no podía dejar de traer una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales. Lo decisivo no fue la emancipación política de la clase trabajadora, una igualdad de todos que, por primera vez en la historia, incluyó a los trabajadores domésticos. Lo decisivo fue más bien la consecuencia de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden. Con esto no me estoy refiriendo a la esfera económica de la vida; esta esfera como un todo fue siempre materia de preocupación pública. Pero esta esfera sólo en una medida muy pequeña es la esfera de la labor.

La labor antecede necesariamente a cualquier economía, lo que significa que el intento organizado de los hombres por vivir juntos, por comerciar entre ellos y asegurarse tanto las necesidades como los lujos de la vida empieza con la labor y requiere de ella incluso cuando la economía se ha desarrollado hasta el más alto grado. Como la actividad elemental necesaria para la mera conservación de la vida, la labor siempre se concibió como una maldición, en el sentido de que hacía dura la vida, previniendo que nunca llegara a ser fácil y distinguiéndola así de las vidas de los dioses olímpicos.

Que la vida humana no es fácil es sólo otra forma de decir que en su aspecto más elemental está sujeta a necesidad, que no está libre de coerción y que nunca puede llegar a estarlo, pues la coerción se hace sentir primariamente en las urgencias de nuestros cuerpos que a su modo son sobre-abrumadoras. A las gentes que no hacen sino subvenir a estas necesidades coercitivas elementales se las consideró tradicionalmente como no libres por definición —esto es, se la consideró no aptas para ejercer las funciones de los ciudadanos libres—. Por tanto, aquellos que hacían este trabajo por otros, a fin de liberar a éstos de satisfacer por sí mismos las necesidades de la vida, eran conocidos como esclavos.

En toda civilización la labor es la actividad que permite al espacio público poner a nuestra disposición lo que consumimos. La labor entendida como el metabolismo con la naturaleza no es primariamente productiva sino consuntiva, y la necesidad a ella inherente subsistiría incluso si ninguna productividad, ninguna adición al mundo común, entrara nunca en asociación con ella. Por el nexo de toda actividad de la labor con las necesidades estrictamente biológicas de nuestros cuerpos es por lo que tradicionalmente se estimó que ella pertenecía a las funciones inferiores, casi animalizadas, de la vida humana, y como tal se la consideró un asunto estrictamente privado. La vida público-política empezaba donde este ámbito de lo privado terminaba, o, en otras palabras, dondequiera que esas necesidades podían trascenderse hacia un mundo común, un mundo por-entre seres humanos que trasciende el metabolismo con la naturaleza de cada uno de estos individuos. La política en el original sentido griego de la palabra empezaba con la liberación de la labor, y, pese a múltiples variaciones, a este respecto siguió igual durante casi 3000 años; y esto, como sabemos, fue primeramente hecho posible mediante la institución de la esclavitud. La esclavitud, por tanto, no fue una parte de la vida política griega sino la condición del *politeúein*, de todas esas actividades que, para los griegos,

desarrollaba la vida de un ciudadano. Como tal, la vida política griega estaba basada en el gobierno sobre esclavos, pero ella misma no se dividía entre un gobernar y un ser gobernados; para los primeros griegos, el gobierno sobre esclavos era una condición prepolítica del *politeuein*, de la existencia política.

Esta forma original de política experimentó un cambio decisivo en el período de decadencia de la polis griega. La decadencia coincidió con la culminación de la filosofía griega, la cual, en cambio, había de quedar revestida de autoridad para todas las épocas posteriores hasta la nuestra propia. Las sospechas y el desdén de los filósofos cayeron sobre la actividad del *politeúein* en sí mismo, pero no sobre la base en que él descansaba. En lugar del *politeúein*, que había sido posible por la liberación de las necesidades de la vida biológica, apareció el ideal del *philosophein*, la actividad de filosofar. Desde entonces, la distinción entre gobernar y ser gobernado invadió de manera directa el ámbito de la política; y el gobierno sobre las necesidades de la vida se convirtió en la precondición no de la política sino de la filosofía; esto es, el gobernar sobre todo lo que fuera materialmente necesario para permitir al hombre llevar la vida más alta, la filosófica, ocupó el lugar del *politeúein*. En ambos casos, la experiencia más temprana de una actividad que daba cumplimiento a la vida del ciudadano se perdió por entero para la tradición. La emancipación de la labor, tanto en el sentido de glorificación de la actividad laborante como en el de la igualdad política de la clase trabajadora, no habría sido posible si no se hubiera perdido el significado original de la política —en el que un ámbito político centrado en torno a la labor habría sido una contradicción en los términos—.

Cuando Marx hizo de la labor la actividad más importante del hombre, estaba diciendo, en términos de la tradición, que no es la libertad sino la compulsión lo que hace humano al hombre. Cuando agregó que nadie que gobierne sobre otros puede ser libre,

estaba diciendo, otra vez en términos de la tradición, lo que antes que él, sólo que con menos fuerza, había dicho Hegel en la famosa dialéctica del amo y el esclavo: que nadie puede ser libre: ni los esclavizados por la necesidad ni los esclavizados por la necesidad de mandar sobre otros. En esto Marx no sólo parecía contradecirse, en la medida en que prometía libertad para todos en el mismo momento en que se la negaba a todos, sino que parecía revertir el significado mismo de la libertad, que se había basado en la libertad de esa compulsión que de una manera natural y originaria sufrimos bajo la condición humana.

La igualdad para los trabajadores y la dignificación de la actividad de la labor tuvieron importancia tan ingente y revolucionaria por haber estado la actitud occidental hacia la labor tan estrechamente conectada con su actitud hacia la vida en el sentido puramente biológico. Y este sentido fue enfatizado, incluso con más fuerza que antes, en la propia definición de Marx de la labor como metabolismo del hombre con la naturaleza. Los trabajadores no eran sólo los que eran gobernados por los libres, los cuales no quedaban así esclavizados a las puras necesidades de la vida; los trabajadores eran también, psicológicamente hablando, los que fueron acusados de *philopsychia*, de amor a la vida por mor de la propia vida. La *philopsychia* era de hecho lo que distinguía al esclavo del hombre libre. En tiempos antiguos el hombre libre encontró su héroe en Aquiles, quien cambió una vida corta por la fama eterna de la grandeza; después del siglo cuarto antes de Cristo, el hombre libre se convirtió en filósofo que dedicaba su vida al *theorein*, a la «contemplación» de las verdades eternas, o, en la Edad Media, a la salvación de su alma eterna. En la medida en que el ámbito de la política estaba constituido por hombres libres, la labor se eliminó de él; y en todas estas instancias, incluso en aquellas en que más se restringió el valor de la acción política, se vio a la labor como una actividad sin ninguna dignidad suya propia de ningún tipo.

El desafío moderno a la tradición[2]
(Extractos)

En el otro cabo de esta posición y, como tal ha de aparecer a primera vista, en la oposición más extrema a ella, se alzan tres proposiciones que son los pilares en que descansa la teoría y la filosofía enteras de Marx: primera proposición, «la labor es la Creadora del hombre»; segunda, «la violencia es la partera de la Historia» (y, dado que historia para Marx es acción política pasada, esto significa que la violencia es lo que hace efectiva la acción); y tercera, en aparente contradicción con las otras dos, «nadie que esclavice a otros puede ser libre». Cada una de estas proposiciones expresa en forma quintaesenciada uno de los acontecimientos decisivos que iniciaron nuestra época. Se encuentra en primer lugar, como resultado de la Revolución industrial, la emancipación política plena de la clase trabajadora, con independencia de consideraciones de propiedad o de cualificación profesional. Nunca antes había buscado ningún organismo político el incluir a todos los que de hecho vivían en él. Si hubiera que traducir este acontecimiento al lenguaje de los siglos diecisiete y dieciocho, tendríamos que decir que el ser humano —incluso en estado de naturaleza y dotado con nada más que su trabajo y capacidad de labor— fue aceptado como ciudadano pleno.

Es verdad que en las naciones-Estado europeas este principio de inclusión universal recibió una cualificación significativa: sólo las personas nacidas en el territorio de una nación o descendientes de sus nacionales fueron reconocidas como ciudadanos. Pero esta

[2] Igual que el término castellano «moderno», el inglés «modern» encierra, como es sabido, los dos matices de «moderno en contraposición a antiguo y medieval» y «moderno en el sentido de contemporáneo». Aunque esta sección se preocupa de lo moderno a partir de la Revolución industrial, hemos preferido mantener la ambigüedad del término, que de todos modos no siempre se disipa con el uso de «contemporáneo» (ndt).

cualificación nada tuvo que ver con el nuevo y revolucionario principio en sí mismo, y no fue aplicable, por ejemplo, en los Estados Unidos, el único país en que la Revolución industrial no se vio estorbada por la transformación de los Estados feudales en clases y en que, por tanto, la emancipación de la clase trabajadora pudo cobrar de golpe su verdadero carácter. El sistema de clases, tan enormemente sobrevalorado por Marx, que sólo conocía la Revolución industrial en su versión europea, es en verdad un vestigio feudal cuyas curiosas transformaciones quedan velozmente liquidadas dondequiera que se permite a la revolución apurar su ciclo. Las consecuencias políticas de la emancipación de la labor en América se aproximaron mucho a una realización de ese contrato social entre todos los hombres que los filósofos de los siglos diecisiete y dieciocho todavía pensaron que era o bien un hecho prehistórico en el principio de la sociedad civilizada, o bien una ficción científica necesaria para la legitimación de la autoridad política.

La Revolución industrial, con su ilimitada demanda de pura fuerza de labor, abocó a lo inaudito de una reinterpretación de la labor como la cualidad más importante del hombre. La emancipación de la labor, en el doble sentido de emancipar la clase trabajadora y dignificar la actividad del laborante, implicaba desde luego un nuevo «contrato social», esto es, una nueva relación fundamental entre los hombres basada en lo que la tradición habría despreciado como el ínfimo denominador común de los seres humanos: la posesión de fuerza de labor. Marx extrajo las consecuencias de esta emancipación cuando dijo que la labor, el metabolismo específicamente humano con la naturaleza, era la distinción humana más elemental, lo que distinguía intrínsecamente la vida humana de la animal.

En segundo lugar se encontraba el enorme hecho de las Revoluciones francesa y americana. En estos acontecimientos la violencia no trajo consigo algunas matanzas fortuitas cuyo significado

sólo se revela a generaciones posteriores, o sólo es comprensible desde el punto de vista de las partes interesadas, sino que trajo consigo un cuerpo político enteramente nuevo. En sus líneas generales, y en el caso de los Estados Unidos en muchos detalles, este cuerpo político había sido dibujado por los *philosophes* e ideólogos del dieciocho, esto es, por quienes concibieron una idea que no necesitaba nada más que la mano auxiliadora de la violencia para realizarse.

En tercer lugar, la consecuencia más desafiante de las Revoluciones francesa y americana fue la idea de igualdad: la idea de una sociedad en que nadie debía ser amo y nadie sirviente. Todas las objeciones contemporáneas y no tan contemporáneas —de que igualdad y libertad se excluyen mutuamente, de que no pueden existir la una junto a la otra, de que la libertad presupone el gobierno sobre otros, y de que la igualdad de todos no es más que la bien conocida condición de la tiranía o de que conduce a ella— menosprecian el gran pathos de las revoluciones del dieciocho y su desafío a todas las concepciones de la libertad sostenidas con anterioridad. Cuando Marx dijo que nadie que gobierne sobre otros puede ser libre, resumió en una gran frase lo que Hegel antes de él, como se ha indicado más arriba, había puesto todo su empeño en probar con la famosa dialéctica del amo y el esclavo: que cada amo es el esclavo de su sirviente y que cada sirviente se convierte a la larga en amo de su amo.

La autocontradicción básica en que está atrapada la obra entera de Marx, desde los escritos tempranos hasta el tercer volumen de *El Capital* (y que puede expresarse de diversas formas: que él necesita de la violencia para abolir la violencia, que la meta de la historia es acabar con la historia, que la labor es la única actividad productiva del ser humano pero que el desarrollo de las fuerzas productivas del ser humano conducirá a largo plazo a la abolición de la labor, etc.), surge de su insistencia en la libertad. Pues cuando Marx declaró que la labor es la actividad más importante del hombre, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la

libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre. Y él siguió esta línea de pensamiento en toda su filosofía de la historia, de acuerdo con la cual el desarrollo del género humano está regido por la ley del movimiento histórico y el significado de la historia está contenido en tal ley; el motor político de este movimiento es la lucha de clases, y la fuerza natural irresistible que lo impulsa es el desarrollo de la capacidad laborante del hombre. Al agregar a ello bajo la influencia de la Revolución francesa el que la violencia es la partera de la Historia, él negaba en términos de la tradición el propio contenido sustancial de la libertad entrañado en la capacidad humana de hablar. Y esta línea de pensamiento la llevó a sus últimas consecuencias en su teoría de las ideologías, de acuerdo con la cual todas las actividades del hombre que hallan expresión en la palabra hablada, desde las instituciones legales y políticas hasta la poesía y la filosofía, eran meros y quizá inconscientes pretextos de actos violentos o justificaciones de ellos. (De acuerdo con Marx, una ideología articula lingüísticamente lo que alguien, en beneficio de su papel activo en el mundo, finge ser; todas las leyes, religiones y filosofías del pasado son tales ideologías.)

De esto se sigue —y ello ya estaba claro en los escritos históricos del propio Marx y se ha hecho incluso más manifiesto en toda la historiografía estrictamente marxista— que la historia, que es el registro de la acción política del pasado, muestra su verdad, su rostro no distorsionado, únicamente en las guerras y revoluciones; y que la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como la consecuencia de la violencia pasada. El desarrollo del capitalismo es esencialmente la consecuencia de la violencia de la acumulación original, justo como el desarrollo de la clase trabajadora es esencialmente la preparación para el día de la revolución. (Cuando Lenin añadió que el siglo veinte contaba con todas las probabilidades de convertirse en un siglo de guerras y revoluciones, estaba pensando,

de manera parecida, en que iba a ser el siglo en que la historia llegara a su maduración y mostrara su verdadera cara). Aquí de nuevo Marx ponía patas arriba al menos uno de los ramales de nuestra tradición. Desde Platón se había vuelto axiomático el que «está en la naturaleza de la *práxis* el participar de la verdad menos que el discurso». De acuerdo con Marx, no sólo la *práxis per se* muestra más verdad que el discurso, sino que lo hace el tipo preciso de *práxis* que ha roto todos los vínculos con el discurso. Pues la violencia, a diferencia de todos los otros tipos de acción humana, es muda por definición. Al discurso, por otra parte, no sólo se lo considera menos partícipe de la verdad que a la acción, sino que ahora es concebido como hablar meramente «ideológico» cuya función principal es la ocultación de la verdad.

La convicción de Marx a propósito de la violencia no es menos herética en términos de la tradición que su convicción a propósito de la labor, y ambas están estrechamente interrelacionadas. La proposición «la labor creó al hombre», formulada a conciencia contra el dogma tradicional «Dios creó al hombre», está en correlación con la afirmación de que «la violencia revela», la cual se opone a la noción tradicional de que la palabra de Dios es revelación. Esta comprensión judeo-cristiana de la palabra de Dios, el *lógos theou*, nunca fue incompatible con la concepción griega del *lógos*, y a lo largo de toda nuestra tradición ha hecho posible al discurso humano mantener su capacidad de revelación, de suerte que pudiera confiarse en él como instrumento de comunicación entre los hombres y también como instrumento de pensamiento «racional», esto es, de búsqueda de la verdad. La desconfianza básica hacia el discurso, tal como está representada en la teoría de las ideologías de Marx —precedida por la terrible sospecha de Descartes de que un espíritu maligno pueda ocultar la verdad al hombre— se ha probado como un asalto fundamental y vigoroso a la religión, precisamente porque es asimismo un asalto a la filosofía.

Como algo que va de suyo, Marx toma esta posición por el fundamento de la ciencia moderna: la ciencia, según él, «sería superflua si coincidieran la apariencia y la esencia de las cosas». Que la apariencia como tal ya no era pensada como capaz de revelar la esencia, o que la propia apariencia (y esto es básicamente lo mismo) se hubiera convertido en muda y ya no hablara a seres humanos que desconfiaban de sus sentidos y de toda percepción sensible, guarda estrecha conexión con la glorificación de la muda violencia. Igual que con la glorificación de la labor, aquí se trataba en términos políticos de un asalto a la libertad, porque implicaba la glorificación de la compulsión y de la necesidad natural. Pero concluir de esto que el anhelo de Marx de un «reino de la libertad» era pura hipocresía, o que su afirmación de que nadie que gobierne sobre otros puede ser libre es mera incoherencia, no sólo significa subestimar la relevancia de la obra de Marx, sino también infravalorar las dificultades y obstáculos objetivos a todos los llamados valores tradicionales en el mundo contemporáneo.

La auto-contradicción de Marx llama más la atención en los pocos parágrafos que esbozan la sociedad ideal del futuro y que con frecuencia se desestiman como utópicos. Pero no pueden desestimarse así, pues constituyen el centro de la obra de Marx y expresan con la máxima claridad sus impulsos originales. Es más, si utopía significa que esa sociedad carece de *tópos*, que no tiene lugar geográfico ni histórico en la Tierra, una sociedad tal ciertamente no es utópica: su *tópos* geográfico es Atenas y su lugar en la Historia es el siglo quinto antes de Cristo. En la sociedad futura de Marx el Estado se ha marchitado, no hay ya distinción ninguna entre gobernantes y gobernados y ya no existe un régimen de gobierno. Mas esto se corresponde con la vida en la antigua ciudad-Estado griega, que, aunque basada en un régimen de gobierno sobre los esclavos como su condición prepolítica, sí había excluido de las relaciones entre sus ciudadanos libres el gobierno, el mando. En la gran definición de

Herodoto (a la que la afirmación de Marx se ajusta casi textualmente), es libre el hombre que no quiere «ni gobernar ni ser gobernado». Además del Estado, la violencia en todas sus formas ha desaparecido y la administración ha ocupado el lugar de la policía y del ejército; la policía es superflua porque el legislador se ha convertido en «un científico natural que ni hace ni inventa las leyes, sino que únicamente las formula», de suerte que el hombre sólo tiene que vivir en conformidad con su propia naturaleza para permanecer dentro del reino de la ley. La expectativa de que a los hombres les será fácil, en una sociedad sin conflictos de propiedad, seguir las pocas reglas elementales de conducta descubiertas y fijadas hace miles de años (como Lenin llamativamente lo expresó en una ocasión) es «utópica» sólo si uno asume que la naturaleza humana es corrupta o que las leyes humanas no se derivan de la ley natural. Pero de nuevo aquí hay un parecido llamativo con una ciudad-Estado en que se esperaba de los propios ciudadanos el que ejecutasen las sentencias de muerte dictadas contra ellos mismos de acuerdo con las leyes; de modo que ellos no son asesinados por fuerzas especiales entrenadas en el uso de los medios de violencia, sino más bien ayudados por guardianes a cometer suicidio. La condición superflua de un ejército, por otra parte, se sigue lógicamente de lo anterior tan pronto como asumimos con Marx que esta vida de la ciudad-Estado ateniense ha dejado de estar confinada a la polis y ahora abarca el mundo entero.

Lo más llamativo de todo es, desde luego, la insistencia de Marx en que él no quiere «liberar la labor» —que ya es libre en todos los países civilizados— sino «abolir la labor por completo». Y por labor Marx entiende aquí no sólo aquel necesario «metabolismo con la naturaleza», que es la condición natural del hombre, sino la totalidad del reino del trabajo, de las artesanías y el arte, que en conjunto requieren de aprendizaje especializado. Este reino del trabajo jamás cayó bajo el desprecio general a lo penoso de la labor que es

característico de toda nuestra tradición y cuya degradación caracteriza específicamente la vida ateniense del siglo quinto. Sólo en esta fecha encontramos una sociedad casi enteramente ociosa, en la que el tiempo y la energía requeridos por el ganarse la vida se hallaban pillados, por así decir, por las actividades mucho más importantes del *agorein*, del pasear y platicar en el mercado, del ir al gimnasio, del asistir a reuniones políticas o al teatro, o del juzgar los conflictos entre ciudadanos. Apenas nada podría ser más revelador de los impulsos originales de Marx que el hecho de que de su sociedad futura él deporte no sólo la labor, que en la Antigüedad era realizada por esclavos, sino también las actividades de los *bánausoi*, los artesanos y artistas: «En una sociedad comunista no hay pintores, sólo hombres que, entre otras cosas, pintan». Los criterios aristocráticos de la vida ateniense habían ciertamente denegado la libertad a aquellos cuyo trabajo requería aún aplicar esfuerzo. (El esfuerzo, y no la especialización, era el criterio principal, como se advierte por el hecho de que escultores y campesinos, a diferencia de pintores y pastores, fueran considerados no libres.) En otras palabras, si insistimos en examinar el pensamiento de Marx a la luz de la tradición que comenzó en Grecia, y de una filosofía política que, de acuerdo con ella o en oposición a ella, brotó de las experiencias principales de la vida de la polis ateniense y a ellas dio expresión, estamos siguiendo claramente las indicaciones centrales de la propia obra de Marx.

Esta vertiente «utópica» de las enseñanzas de Marx constituye una autocontradicción básica e, igual que toda flagrante incoherencia en la obra de los grandes escritores, ella indica e ilumina el centro del pensamiento de su autor. En el caso de Marx la incoherencia básica no era siquiera suya propia, sino que ya existía en claro perfil en los tres acontecimientos centrales que proyectaron su sombra sobre el entero siglo diecinueve: las revoluciones políticas en Francia y América, la Revolución industrial en el mundo

occidental, y la demanda de libertad para todos que era inherente a ambas. Estos tres acontecimientos, antes que la obra de Marx, eran los que no estaban ya en consonancia con nuestra tradición de pensamiento político, y sólo después de ellos, en su facticidad bruta, ha ocurrido que nuestro mundo ha cambiado más allá del reconocimiento en comparación con cualquier época anterior. Antes incluso de que Marx hubiera empezado a escribir, la violencia se había convertido en la partera de la historia, la labor en la actividad central de la sociedad, y la igualdad universal estaba camino de convertirse en hecho consumado. Ni Marx ni los cambios espirituales que acompañaron a estos acontecimientos revolucionarios pueden comprenderse, sin embargo, fuera de la tradición a la que desafiaban. Aun hoy nuestro pensamiento se mueve todavía dentro del marco de conceptos y de «ideales» familiares, que son mucho menos utópicos de lo que la mayoría cree y que por lo general tienen un lugar bien definido en la historia, sin importar cuán violento pueda ser su choque con la realidad en que vivimos y a la que se supone que ellos apresan.

Marx no fue y, como veremos, no podía ser consciente de que su glorificación de la violencia y de la labor desafiaba al nexo tradicional entre libertad y discurso. Sí era consciente, sin embargo, de la incompatibilidad de la libertad con la necesidad que se expresa en labor, y también con la compulsión que se expresa en violencia. En sus términos: «El reino de la libertad empieza de hecho sólo donde termina la labor, que está condicionada por la necesidad y la utilidad exterior». De acuerdo con la dialéctica de la historia, la necesidad y la compulsión podían muy bien engendrar la libertad, solo que esta solución no funciona realmente si, siguiendo a Marx, se define la naturaleza del hombre —y no meramente el modo en que suceden los asuntos humanos— en términos de necesidad. Pues el hombre libre y sin labor que se supone ha de emerger tras el fin de la historia habría sencillamente perdido su capacidad

humana más esencial, justo como las acciones de los hombres, una vez que han perdido el elemento de violencia, habrían perdido su eficacia específicamente humana.

Marx estaba en su derecho de no ser consciente de la íntima relación entre discurso y libertad tal como la conocemos por la doble faz de la afirmación de Aristóteles: que un hombre libre es un miembro de una polis y que los miembros de una polis se distinguen de los bárbaros por la facultad del discurso. Estas dos afirmaciones conexas ya ha se habían hecho pedazos en una tradición que tradujo la primera en la declaración de que el hombre es un ser social —banalidad para la que no hacía falta Aristóteles—, y la segunda por la definición del hombre como el *animal rationale*, el animal que razona. En ambos casos se perdió la clave política de la intelección de Aristóteles, así como su concepto de libertad, que correspondía a la experiencia del *polítes* griego.

La palabra *politikón* dejó de significar un modo de vida único, sobresaliente, un modo de estar juntos en el que podían mostrarse y ponerse a prueba las capacidades verdaderamente humanas del hombre, como diferenciadas de sus características meramente animales. *Politikón* vino a significar una cualidad omniabarcadora que los hombres comparten con muchas especies animales, y que quizá halló su mejor expresión en el concepto estoico del género humano como un gigantesco rebaño bajo un pastor sobrehumano. La palabra *lógos*, que en el uso clásico griego significaba equívocamente palabra y razón, y que por ello preservaba una unidad entre la capacidad de hablar y la capacidad de pensar, se convirtió en *ratio*. La diferencia política principal entre *ratio* y *lógos* estriba en que aquélla reside primeramente en y guarda relación con el razonamiento de un individuo en su singularidad, el cual individuo hace luego uso de palabras a fin de expresar sus pensamientos a otros, mientras que *lógos* dice esencialmente relación con otros y es por tanto política en su misma naturaleza. Lo que Aristóteles vio

como una y la misma cualidad humana: el vivir junto con otros en el *modus* del habla, del hablar, se tornó ahora en dos características diferentes: el tener razón y el ser social. Y estas dos características se pensaron, casi desde el principio, no meramente como distintas sino como antagónicas la una de la otra: el conflicto entre la racionalidad del hombre y su sociabilidad puede observarse a lo largo de toda nuestra tradición de pensamiento político.

El presagio en la tradición del pensamiento político de esta pérdida de las experiencias originariamente políticas ya había tenido lugar en el principio de la propia tradición; un principio que casi, pero no del todo, comienza en Aristóteles: pues donde se trata de pensamiento político, empieza en realidad en Platón. Ciertamente que a este respecto, a saber: el de afirmar en su filosofía política la experiencia de la polis, Aristóteles parece en abierto conflicto con Platón (sus escritos políticos están llenos de observaciones polémicas contra él), mientras que la tradición que reinterpretó la definición del ser humano de Aristóteles eliminó de ella todas las intelecciones en la naturaleza de la política y en la libertad política del ser humano que eran incoherentes con el platonismo.

La diferencia principal entre Platón y Aristóteles en sus filosofías políticas es que Platón, al escribir en oposición consciente a la vida política de la decadente ciudad-Estado griega, había dejado de creer en la validez del tipo de discurso que acompañaba a la acción política —la acompañaba en el sentido de ser el otro lado de ella—. Para él, semejante discurso era mera opinión y, como tal, opuesto a la percepción de la verdad, inadecuado tanto para adherirse a la verdad como para expresarla. La persuasión, *peíthein*, la forma en que los ciudadanos manejaban entre ellos sus asuntos públicos, era para Platón un desafortunado sustituto del tipo de inquebrantable convicción que únicamente podía brotar de la percepción directa de la verdad; percepción ésta a la que podía guiar el método del *dialégein*, la plática completa de un asunto entre «dos», *autós autó*,

«uno» hablando con «otro». La clave filosófica reside en que para Platón la percepción de la verdad ocurría esencialmente sin palabras, era no discursiva y podía únicamente promoverse, no conseguirse, por medio del *dialégein*. En nuestro contexto es esencial el que Platón, probablemente por la impresión que sobre él hicieron el destino de Sócrates y las limitaciones de la persuasión, puestas tan de manifiesto en el proceso que lo sentenció, dejó de interesarse por completo por la libertad. La persuasión se convirtió para él en una forma no de libertad sino de compulsión arbitraria a través de palabras, y en su filosofía política propuso sustituir esta compulsión arbitraria por la coerción de la verdad. En la medida en que esta verdad era esencialmente no discursiva y sólo podía percibirse en la soledad de la contemplación, el ser humano de Platón no era ya un animal «hablante» sino un animal racional; esto es, un existente cuya preocupación básica recae sobre sí mismo y cuya ilustración básica procede de sí mismo, de su propia razón, y no de la facultad de hablar, que por definición presuponía el vivir entre iguales y el organizar la vida de uno junto con la de los iguales a uno. Cuando Aristóteles vinculaba discurso y libertad, pisaba el suelo firme de una tradición que entonces todavía existía y tenía raíces en la experiencia. Al final, empero, Platón salió victorioso por el hecho de que la ciudad-Estado griega se hallaba en una decadencia sin remedio —algo que Platón, como ciudadano ateniense de cuerpo entero, a diferencia de Aristóteles, sabía, y cuyos efectos sufrió agudamente, temiendo la ruina última de la polis e intentando evitarla—.

En la tradición entera de pensamiento filosófico, y en particular en la de pensamiento político, no ha habido quizá ningún factor singular de influencia e importancia tan abrumadoras en todo lo que había de seguir, como el hecho de que Platón y Aristóteles escribieran en el siglo cuarto, bajo el pleno impacto de una sociedad políticamente decadente, y bajo las condiciones en que la filosofía, de una manera muy consciente, o bien desertó del reino de la

política en conjunto, o bien pretendió regir la política al modo de un tirano. Este hecho tuvo las consecuencias más serias, antes de nada para la propia filosofía, que apenas necesitó de un Hegel para llegar a creer que no sólo el pensamiento filosófico, sino casi cualquier pensamiento en general indicaba el fin de una civilización. Más grave incluso fue el abismo que de inmediato se abrió entre pensamiento y acción, y que nunca desde entonces se ha cerrado. Toda actividad de pensamiento que no sea simple cálculo de medios para alcanzar un fin pretendido o querido, sino que se preocupe del significado en su sentido más general, pasó a desempeñar el papel de un «post-pensamiento», esto es, de un pensamiento posterior a que la acción hubiera decidido y determinado la realidad. La acción, por su parte, se volvió carente de significado, reino de lo accidental y azaroso, sobre el cual ya no arrojan su luz inmortal los grandes hechos de ningún tipo. La gran experiencia romana, que contradecía tal planteamiento, quedó a este respecto sin influencia duradera: su heredera cristiana siguió en su desarrollo espiritual a la filosofía griega y se atuvo a la práctica romana sólo en su historia legal e institucional. Sobre ello, la experiencia romana nunca engendró ninguna concepción filosófica suya propia, sino que desde un principio se interpretó a sí misma con las categorías griegas del siglo cuarto. Cuando la acción volvió a la larga a tener significado fue porque se sintió que la narración recordada de las acciones humanas era «en esencia incoherente e inmoral» (John Adams), de suerte que la *trostloses Ungefähr* de la historia (el «azar melancólico» de Kant) necesitaba de un «ardid de la naturaleza» o de alguna otra fuerza operando a la espalda de los hombres actuantes a fin de adquirir algún dignidad merecedora de pensamiento filosófico. La peor consecuencia fue, sin embargo, el que la libertad se convirtió en un «problema», quizá el que mayor perplejidad producía a la filosofía y ciertamente el más insoluble para la filosofía política. Aristóteles es el último para quien la libertad no es todavía

«problemática» sino inherente a la facultad de hablar; Aristóteles aún supo, en otras palabras, que mientras puedan hablar unos con otros y actuar juntos en el *modus* del discurso, los hombres son libres.

* * *

Ya hemos indicado una de las razones por las que el concepto de libertad de Marx, y su insistencia en él como la meta última de toda política, tuvo por resultado la inconsistencia básica de su doctrina. Tal razón era la temprana pérdida de interés por la libertad en general, así como el temprano olvido del nexo fundamental entre discurso y libertad, ambos aspectos casi tan antiguos como nuestra tradición de pensamiento político. A esto debe añadirse, sin embargo, una dificultad por entero diferente, que surge no tanto del concepto de libertad cuanto del cambio que este concepto sufre necesariamente bajo condiciones de igualdad universal.

Nunca antes de nuestro tiempo la igualdad ha significado, en términos de realidad política, que literalmente todo el mundo es igual a todo el mundo —lo que, por supuesto, no implica que uno cualquiera sea igual que otro cualquiera, aunque difícilmente puedan negarse las tendencias niveladoras de nuestra sociedad contemporánea—. Antes de la época moderna, la igualdad se entendió políticamente como una cuestión de derechos iguales para personas de igual condición o estado. Ella significaba, en otras palabras, que quienes eran iguales debían ser tratados con igualdad, pero nunca que todos fueran iguales. La noción cristiana de la igualdad de todos los hombres ante Dios, citada con tanta frecuencia como el origen de la igualdad política moderna, nunca pretendió hacer iguales a los hombres sobre la Tierra, sino que, por el contrario, ponía el acento en que sólo como ciudadanos de una *civitas Dei* podían ser considerados iguales. El cambio de énfasis de la *civitas*

terrena a la *civitas Dei* como el destino último del hombre nada hizo por cambiar las desigualdades básicas de *status* político entre los hombres sobre la Tierra, en el marco de las cuales desigualdades se suponía que operaban la igualdad y la equidad políticas. El modo cristiano de vida —vivir en el mundo sin ser del mundo— podía negar la relevancia de las distinciones terrenas entre seres humanos a fin de afirmar la igualdad última de destino. Pero «última» significaba más allá de este mundo, dejando las distinciones terrenas completamente intactas, y «destino» hacía referencia a un comienzo y a un fin, ninguno de los cuales estaban enraizados en la Tierra. Por el hecho de que la igualdad cristina ante Dios nunca requiriese siquiera la igualdad política de todos los cristianos, no digamos ya la de todos los hombres, hay tan poca justificación para alabar al Cristianismo por el concepto moderno de igualdad, como la hay para culpar a la Iglesia por la ecuanimidad con que a través de los siglos toleró la esclavitud y la servidumbre. En la medida en que los hombres de Estado eran cristianos, y no meramente hombres de Estado que resultaban ser de alguna confesión cristiana, no tuvieron nada que hacer a ninguno de esos dos respectos.

En origen, los iguales fueron sólo aquellos que pertenecían al mismo grupo, y extender este término a todos los seres humanos habría sido privarle de significado. El privilegio básico inherente a este significado original fue que los iguales a uno mismo, y sólo ellos, tenían derecho a juzgar las acciones de uno. En este sentido es en el que Catón en su último proceso se quejó de que ninguno de sus jueces estaba legitimado para juzgarlo, porque ninguno pertenecía a su propia generación: no eran sus iguales, pese a ser todos ciudadanos romanos libres. Cuán hondamente se sentía esta distinción entre los iguales y todos los demás hombres, y cuán poco nos disponen nuestras propias circunstancias a entenderla, puede verse con claridad si recordamos una vez más la definición aristotélica del hombre: *zoon lógon echon*, con la que se aludía como cosa

que iba de suyo sólo a los habitantes de una polis, a aquellos que eran iguales, y que nosotros malentendemos de inmediato como una afirmación general aplicable a todos los seres humanos. La razón por la que Aristóteles definió la condición específica de la vida en una polis como el contenido de lo humano en cuanto distinguido de la vida animal, no era porque la pensara aplicable en todas partes, sino porque había decidido que era la mejor vida humana posible.

Una definición y un concepto de hombre más universales no aparecieron hasta los siglos siguientes, con el crecimiento en la Antigüedad tardía de esa condición a-política que tan curiosamente se parece al crecimiento de los apátridas en el mundo contemporáneo. Sólo cuando los filósofos habían roto definitivamente con la polis (y no sólo teóricamente, como en Platón), y cuando el *status* de una gran cantidad de gentes en el mundo había pasado a ser el de políticamente apátridas, sólo entonces sí que se concibió al hombre de una forma enteramente no política, esto es, independiente del modo en que vivía junto con sus iguales. El concepto estoico tardío de la igualdad humana era, sin embargo, tan negativo como la condición de la cual brotó. Tiene tanto o tan poco que ver con la igualdad universal en el sentido positivo con que lo vivimos hoy, como el concepto estoico de *atáraxia*, la libertad en cuanto inmovilidad, tiene que ver con cualquier noción positiva de libertad. Dicho en otras palabras, nuestro uso actual de conceptos universales y nuestra tendencia a universalizar reglas hasta que llegan a abarcar todo posible suceso individual tiene mucho que ver con las condiciones de universal igualdad bajo las que de hecho nosotros vivimos, pensamos y actuamos.

Hasta qué extremo Marx fue consciente y estuvo incluso obsesionado por esta nueva igualdad universal puede verse en su concepto del futuro como sociedad sin clases y sin naciones, esto es, como una sociedad donde la igualdad universal habrá arrasado con todas las delimitaciones políticas entre seres humanos. Lo que él no

vio, y lo que es tan sumamente manifiesto en la magnífica definición de Hobbes de la igualdad humana como igual capacidad de matar, es el hecho de que esas demarcaciones de clase y de nación, como todas las fronteras, dan protección al mismo tiempo que limitación, y no sólo separan sino que también vinculan y reúnen a los hombres. La grandeza de Marx, y la razón de su enorme influencia en el pensamiento político y en los movimientos políticos contemporáneos, está en que el carácter positivo de esta igualdad lo descubrió él en la naturaleza misma del hombre, esto es, en su concepción del hombre como fuerza de labor. Supo muy bien que esta nueva definición del hombre era posible sólo porque «el concepto de igualdad humana posee ya la solidez de un prejuicio popular». La definición de Marx del hombre como *animal laborans* se situó en consciente oposición a la definición tradicional del hombre como *animal rationale* y la desafió .

Animal rationale, la supuesta traducción de *zoon lógon echon*, compartía aún con la definición de Aristóteles la falta de igual aplicabilidad a todos los seres humanos, pues no todos los seres humanos son igualmente «racionales», igualmente capaces de pensamiento teórico. A la capacidad de dar razones teóricas y de escucharlas, antes que a la inteligencia práctica de los hombres, fue a lo que apuntó primariamente el adjetivo *rationale*. La posterior interpretación de la parte racional del hombre como «sentido común», no obstante sus indicaciones eminentemente políticas o tal vez por ellas, nunca se usó para definir la esencia de la naturaleza humana, aunque se supusiera que este sentido era igualmente fuerte en todos y cada uno de los individuos y conducía en todos y cada uno a las mismas conclusiones. Antes de Marx, sólo Hobbes —quien fue con Montesquieu el más grande, aunque no el más influyente, pensador político de la nueva era que comenzaba— había sentido la necesidad de encontrar una nueva definición del hombre bajo la asunción de la igualdad universal. De acuerdo con Hobbes, esta

igualdad era inherente al estado original de naturaleza y «la igualdad en la capacidad para matar» definía el denominador común y más general del hombre. Desde esta asunción básica dedujo los fundamentos de los organismos políticos humanos con no menor rigor lógico del que Marx había de desarrollar al sentar, desde la asunción de la fuerza productiva de la labor, los fundamentos de la sociedad humana.

La exigencia de Marx de que nadie que mande sobre otros sea llamado libre está en completo acuerdo con el hecho de la igualdad universal, una condición en que por definición nadie tiene derecho a mandar o gobernar. Con todo, la eliminación del mando, de la distinción secular entre los que mandan y los que son mandados, está tan lejos de ser la condición única y suficiente de la libertad, que nuestra tradición incluso consideró imposible la libertad sin mando, sin gobierno. Quienes no estaban gobernados fueron considerados libres, y esta libertad sólo podía realizarse entre iguales, sólo allí donde, en efecto, justo como Marx demandaba, no existía la distinción entre los que gobiernan y los sujetos a mando. Con todo, esta libertad basada en el gobierno sobre esclavos era una libertad que, separada de tal gobierno básico, resultaba inconcebible; no ya porque implicaba el gobierno sobre otros seres humanos, sino porque comportaba el control sobre esas necesidades básicas de la vida, las cuales, de quedar sin control por la emancipación de la labor que demandan, harían ilusoria toda libertad. La libertad en este sentido original era un estado de la existencia, antes que una facultad; y se pensaba que la política, en cualquier sentido estricto de la palabra, empezaba cuando ese estado se había hecho realidad. La vida política descansaba sobre el mando o el gobierno, pero el gobernar y ser gobernado no era su contenido. Donde esto último era el caso, como en los despotismos orientales, los pueblos en cuestión eran vistos por los griegos como viviendo en condiciones de servidumbre, esto es, como viviendo bajo condiciones prepolíticas.

La libertad no era por tanto uno más de los «bienes» políticos, tales como el honor o la justicia o la riqueza o cualquier otro bien, y la libertad nunca entró en la enumeración de lo perteneciente a la *eudaimonía* del hombre, a su esencial bien-estar o felicidad. La libertad era la condición prepolítica de las actividades políticas, y por tanto de todos los bienes de que los hombres pueden disfrutar mediante su vivir juntos. Como tal, la libertad se daba por supuesta y no necesitaba definición. Cuando Aristóteles estableció que la vida política de un ciudadano libre se caracterizaba por *lógon echon*, por el ser dirigido según el modo del discurso, estaba definiendo la esencia de los hombres libres y su conducta, no la esencia de la libertad como un bien humano.

La igualdad universal no puede coexistir con la libertad como la condición prepolítica de la vida política y con el gobierno absoluto sobre los laborantes; esto último es lo que hace posible a los ciudadanos libres escapar de las necesidades coactivas de la vida biológica, o hacerlo al menos de la medida que tales necesidades demandan de las actividades específicas del hombre. La formulación propia de Marx de que la libertad es incompatible con el gobierno sobre otros no hace sino acrecentar esta dificultad. Si ello fuera verdad, un griego podría haberle contestado que la libertad es entonces imposible: todos los hombres serían esclavos de la necesidad —de la necesidad de comer y vivir, de preservar y regenerar la vida—; no sólo no son humanos los esclavos, sino que en esas condiciones no hay hombre que sea plenamente humano. Tampoco el desarrollo posterior del concepto de libertad, que hizo de ella uno de los más preciados bienes en el reino de la política, cambió nada en esta básica incompatibilidad tradicional entre libertad e igualdad universal. El cambio más importante y de largo alcance ya es claramente visible en Aristóteles, cuyas definiciones de las formas de gobierno no son coherentes con su definición del hombre como ciudadano. Es como si él mismo hubiera ya olvidado lo que la tradición

entera después de él estaba destinada a dejar hundirse en el olvido, a saber: el nexo íntimo entre libertad y discurso de un lado, y entre mando y necesidad de otro. Lo que ocurrió fue que el gobierno sobre otros, experimentado originalmente como gobierno sobre esclavos y por tanto como una condición prepolítica para la vida de la polis, entró en el propio reino de la política y, al dividir a los hombres que vivían juntos en aquellos que mandaban y aquellos que eran mandados, se convirtió incluso en su factor dominante. En adelante, esto es, casi de inmediato tras Aristóteles, el problema del poder se convirtió en el problema político decisivo, de modo que este ámbito entero de la vida humana pudo definirse no como el ámbito del vivir juntos sino como el ámbito de las luchas de poder, en el cual nada está en juego en mayor medida que la cuestión de quién gobierna sobre quién.

Mandar sobre otros dejó muy pronto de ser una mera condición prepolítica de toda vida política, pues tan pronto como entró de suyo en el ámbito de la política se convirtió al punto en su mismo centro. Este cambio se deja observar del mejor modo atendiendo a las definiciones de las formas de gobierno, que dejaron de entenderse como distintos modos de vivir juntos, para hacerlo como formas de gobernación entre los ciudadanos. Reino y aristocracia, que en la definición de Platón todavía descansaban en la distinción (siendo su única diferencia menor que el primero descansa en la distinción de uno solo de entre los ciudadanos gobernados, mientras que en la segunda son varios los que se distinguen) se convirtieron ahora en monarquía y oligarquía. En la monarquía un hombre, y en la oligarquía diversos hombres detentan el poder sobre todos los demás. Platón aún pensaba que estas formas de gobierno eran sencillamente perversiones, no verdaderas *politeíai* sino resultados de levantamientos violentos y dependientes de la violencia (*bía*). El uso de la violencia descalifica todas las formas de gobierno porque, de acuerdo con la concepción más antigua,

la violencia comienza dondequiera que la polis, el ámbito propio de la política, termina. Ella termina o bien en el mando sobre los esclavos, que hace primeramente posible este ámbito, o bien en la defensa de las murallas de la ciudad, o bien en la trasgresión de los límites de las leyes a que todos los ciudadanos se han sometido de manera voluntaria.

Aristóteles, que todavía usa los conceptos más antiguos de reino, aristocracia y politeia para indicar las formas «buenas» de gobierno, ya piensa en realidad que la cuestión de quién gobierna sobre quién, o de cuántos detentan el poder, es el criterio decisivo que distingue unas formas de otras. Dicho en otras palabras, él siempre describe la monarquía como el gobierno de uno solo, la oligarquía como el gobierno de pocos y la democracia como el gobierno de la mayoría. Sin embargo, dado que el elemento de violencia presente en el mandar como tal habría descalificado, también para él, estas formas de gobierno, tuvo que introducir la ley con un significado totalmente distinto. Ahora la ley no era ya la delimitación o demarcación (que los ciudadanos debían defender igual que las murallas de la ciudad, pues para la vida política de los ciudadanos tenía la misma función que el muro de la ciudad para su existencia y distinción física, como Heráclito había dicho), sino que se convirtió en un patrón con que poder medir el gobierno. Ahora el gobierno o se ajustaba a la ley o la suprimía, y en el último caso era llamado tiránico —normalmente, aunque no necesariamente, ejercido por un solo hombre— y era por tanto una suerte de monarquía pervertida. En adelante la ley y el poder se convirtieron en los dos pilares conceptuales de todas las definiciones del gobierno, y estas definiciones apenas cambiaron durante los más de 2000 años que separan a Aristóteles de Montesquieu. Dado que la violencia en su forma arbitraria siguió siendo un factor de descalificación, la cuestión principal se convirtió ahora en si el gobierno sobre otros se ajustaba o no a las leyes existentes, mientras que la cuestión de

cuántos estaban en realidad en posesión del poder se volvió cada vez menos relevante. Kant se limitó a sacar la última consecuencia de esta tradición de pensamiento político cuando redujo el número de formas de gobierno a dos: el gobierno sobre otros de acuerdo con la ley, al que llamó republicano, y su opuesto, el gobierno por poder arbitrario, sin ley, que llamó tiránico.

En un determinado sentido, este desarrollo es una completa inversión de la experiencia política griega más temprana, en que el gobierno prepolítico sobre esclavos era una cualificación de suma importancia para la vida política, esto es, en que sólo se consideraba libres y aptos para participar en política en absoluto a quienes tenían poder sobre otros. Esta experiencia temprana nunca se perdió por completo, sin embargo. De algún modo, aunque muy cambiado, la política estaba todavía vinculada con la libertad, la libertad seguía vinculada con el ejercicio del gobierno, y sólo los gobernantes eran considerados libres. Tal es el contexto en que la libertad pudo convertirse en un «bien», en algo que ser disfrutado, estrechamente vinculado con el poder de hacer lo que a uno le plazca, sea dentro de los límites legales o sea más allá de ellos. La libertad se quedó en la «clase dominante», y siguió presuponiendo a otros que eran gobernados, por más que ella ya había dejado de ser la condición y se había convertido en el contenido mismo de la vida política. Así, cuando la igualdad universal apareció como una demanda insoslayable de justicia para todos, demanda de un cuerpo social y político en que todos fueran libres y nadie gobernado, ello portaba todas las señales de una contradicción en los términos: en el seno de la tradición de pensamiento político el concepto de igualdad universal sólo podía significar que nadie podía ser libre.

En la sociedad sin clases de Marx, con la desaparición anticipada del gobierno y de la dominación, la libertad se convierte desde luego en una palabra carente de significado, a menos que se conciba en un sentido completamente diferente. Comoquiera que Marx

no se molestó, aquí como en ningún sitio, en redefinir sus términos sino que permaneció en el marco conceptual de la tradición, Lenin no estaba tan equivocado al concluir que si nadie que gobierne sobre otros puede ser libre, entonces la libertad sólo es un prejuicio o una ideología —aunque así desposeía a la obra de Marx de uno de sus impulsos más importantes—. La adhesión a la tradición es también la razón del error de Marx, tanto como de Lenin, y más fatal incluso que el anterior, a propósito de que la mera administración, en contraste con el gobierno, es la forma adecuada de vivir juntos los hombres bajo la condición de una radical y universal igualdad. Suponían así que la administración no era gobierno ninguno, cuando ella sólo puede ser, en realidad, el gobierno de nadie, esto es: la burocracia, una forma de gobierno sin responsabilidad. La burocracia es la forma de gobierno en que el elemento personal del mandar ha desaparecido, y desde luego es verdad que un gobierno tal puede gobernar incluso en interés de ninguna clase. Pero este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones de gobierno hayan desparecido. Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados, este *nadie* gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía. El poder tiránico se define en la tradición como poder arbitrario, y en origen esto significó un gobierno que no necesitaba dar cuenta ninguna de sí, un gobierno que no tiene deudas de responsabilidad para con nadie. Y esto mismo es verdad para el gobierno burocrático de nadie, si bien por una razón totalmente diferente. En una burocracia hay mucha gente que puede demandar una explicación, pero no hay nadie para darla, porque a nadie puede tenerse por responsable. En lugar de las decisiones arbitrarias del tirano encontramos las azarosas disposiciones de los procedimientos universales; disposiciones que carecen de malicia o arbitrariedad porque tras

ellas no hay ninguna voluntad, pero frente a las que tampoco hay ninguna apelación posible. En lo que concierne a los gobernados, la red de normas en que están atrapados es más peligrosa e implacable con mucho que la mera tiranía arbitraria. Pero burocracia no debe confundirse con dominación totalitaria. Si se hubiera permitido a la Revolución de Octubre seguir las líneas prescritas por Marx y Lenin, lo que no fue el caso, probablemente habría resultado en un gobierno burocrático. El gobierno de nadie, no la anarquía, no la desaparición del gobierno o de la opresión, es el peligro siempre presente en cualquier sociedad basada en la igualdad universal.

Labor, violencia y libertad señalan los desafíos centrales a nuestra tradición que aparecieron con los tres grandes acontecimientos de la época contemporánea y que Marx intentó formular y pensar adecuadamente. En comparación con ellos, la única inversión de los «valores» tradicionales de que el propio Marx era consciente: el giro del «idealismo» al «materialismo» —con el que creyó haber puesto patas arriba a Hegel, y por el que con tanta frecuencia se le ha alabado o culpado—, es de menor importancia. Semejante operaciones de «dar la vuelta» fueron, sin embargo, características de la rebelión consciente de la nueva época contra la tradición y de su ligazón inconsciente a la tradición. Recordemos el giro de Kierkegaard con el que da la vuelta a la relación entre filosofía y religión; y el platonismo invertido de Nietzsche que, a la vez que asumía con Platón el que esencia eterna y vida perecedera mortal son contradictorias, llegaba a la conclusión antiplatónica de que al hombre, en tanto en cuanto es un ser vivo, la llamada esencia sólo puede obstaculizarle su existencia viva. Este último caso es particularmente instructivo, dado que el propio Platón pensaba que había llevado a término una operación semejante de «invertir o dar la vuelta» con su doctrina de que no era el cuerpo, que se limita a vivir y es por tanto mortal, sino el alma, precisamente porque es intangible, la que podía alcanzar la inmortalidad participando de la

verdadera realidad: la realidad no de los objetos de los sentidos sino de las ideas que son vistas y captadas únicamente con los ojos del alma. La *periagogé* que él demandaba era un «invertir» por el cual todo lo comúnmente creído en Grecia de acuerdo con la religión homérica se ponía de cabeza. Tal era al menos, muy claramente, lo que el propio Platón creía. Alguien puede pensar que Nietzsche, cuando invirtió a Platón, se limitaba a regresar a una filosofía pre-platónica; mas ciertamente no es el caso, pues Nietzsche, al igual que Marx, se mantuvieron en el marco conceptual de la tradición a pesar de todas las inversiones. Para exaltar lo sensual, como Nietzsche hizo, se necesita la realidad de lo espiritual, justo como Platón necesitaba de la facticidad en bruto de lo sensual como el trasfondo dado contra el que el alma podía emprender su *periagogé*, su giro hacia el reino de las ideas. Platón, cuya obra está repleta de respuestas polémicas directas e indirectas a Homero, no puso a Homero patas arriba; lo que hizo fue poner las bases de una filosofía en que semejantes operaciones de inversión no eran sólo, sin duda, una posibilidad remota, sino casi una necesidad concluyente. El entero desarrollo de la filosofía en la Antigüedad tardía, con sus innumerables escuelas, todas en pugna entre ellas con un fanatismo sin paralelo en el mundo precristiano, consiste en gran medida en operaciones de inversión hechas posibles por la *periagogé* de Platón, y para las cuales la separación platónica de un mundo de puras sombras aparentes respecto de un mundo de ideas eternamente verdaderas había erigido el marco operativo.

Cuando en un último esfuerzo gigantesco Hegel reunió los diversos ramales de la filosofía tradicional tal como se habían desarrollado desde la concepción original de Platón, insertándolos en una totalidad coherente, a ello siguió, aun en un nivel muy inferior, una escisión similar en dos escuelas de pensamiento en conflicto: por un corto espacio de tiempo el pensamiento filosófico estuvo

dominado por hegelianos de derecha y de izquierda. Pero las tres grandes inversiones que a la larga iban a cerrar, al menos hasta nuestro tiempo, la gran tradición ininterrumpida de la filosofía —el salto de Kierkegaard de la duda a la fe, el platonismo invertido de Nietzsche y el salto de Marx de la teoría a la *praxis* (aunque ninguno de ellos hubiera sido posible sin Hegel y sin su concepto de historia, y a este único respecto de máxima importancia los tres fueron y se mantuvieron seguidores de Hegel)—, apuntan también a una ruptura con la tradición mucho más radical de lo que requiere ninguna operación de mero poner lo de arriba abajo. De esas rupturas, la de Marx tuvo las consecuencias más inmediatas, sencillamente porque tocaba a nuestra tradición de pensamiento político y pudo por ello influir de manera directa en los acontecimientos políticos.

La ruptura de Marx no consistió, ciertamente, en su «materialismo» o en su poner a Hegel patas arriba. Lenin tenía toda la razón cuando observó que nadie que no dominara la *Lógica* de Hegel podía entender *El Capital*. En opinión del propio Marx, lo que hizo científico al socialismo y lo que lo distinguió del de sus predecesores, los «socialistas utópicos», no fue una teoría económica con sus intelecciones científicas, y con sus errores científicos, sino el descubrimiento de una ley del movimiento que gobernaba la materia y que, al mismo tiempo, se revelaba a sí misma en la capacidad razonadora del hombre como «conciencia», ya sea conciencia de sí o conciencia de clase. La enorme ventaja práctica del socialismo «científico» de Marx sobre el utópico fue, y aún hoy es, que liberó al movimiento socialista de sus gastadas actitudes moralizantes, y reconoció que las cuestiones de clase en la sociedad contemporánea no podían ya resolverse desde una «pasión por la justicia» o sobre la base de la caridad cristiana ligeramente modificada. Si la labor es la actividad central de la sociedad contemporánea, es absurdo pensar en los miembros de la clase trabajadora como

desamparados, no importa cuán oprimidos o explotados puedan llegar a estar en un momento determinado. La introducción de un movimiento histórico dialéctico, en que los últimos serán los primeros, daba cuenta al menos del ingente poder potencial de esta clase, un potencial que sólo salió a la luz varias décadas después de la muerte de Marx.

El movimiento dialéctico de tesis, antítesis y síntesis —que se hace infinito tan pronto como cada síntesis se pone al momento ella misma como nueva tesis de la que fluyen una nueva antítesis y una nueva síntesis— tiene bajo su dominio a los seres humanos y a la materia, y los mezcla, y luego separa a los seres humanos de la materia, antitéticamente, de modo que puedan aparecer distintos como materia y como espíritu, sólo para volver a unirlos sintéticamente. El fundamento en la experiencia en que descansan tanto la dialéctica de Hegel como la de Marx es, de un lado, el eterno proceso omnienglobante del metabolismo de la naturaleza, del que el metabolismo del hombre con la naturaleza es sólo una parte infinitesimalmente pequeña, y, del otro lado, el hecho de la historia humana. La lógica del movimiento dialéctico permite a Marx combinar la naturaleza con la historia, o la materia con el hombre; el hombre se convierte en el autor de una historia dotada de sentido, comprensible, porque su metabolismo con la naturaleza, a diferencia del de un animal, no es meramente consuntivo sino que requiere una actividad, a saber: la labor. Para Marx la labor es el nexo de unidad entre materia y hombre, entre naturaleza e historia. Él es un «materialista» en tanto en cuanto la forma específicamente humana de consumir la materia es para él el comienzo de todo; y es un «idealista» en tanto en cuanto nunca sale nada de la materia por sí sola, sin la actividad de consumo que reside en la naturaleza del hombre y que es la labor. En otras palabras «materialismo» e «idealismo» han perdido su significado, aunque Marx mismo no pareció darse cuenta de esto. La grandeza del sistema

de Hegel, y la razón de que fuera tan extremadamente difícil escapar a su influencia si uno quería permanecer en el ámbito de la filosofía tradicional en absoluto, reside en su incorporación de los dos «mundos» de Platón a un único todo en movimiento. El giro tradicional del mundo de la apariencia al mundo de las ideas o, a la inversa, la vuelta del mundo de las ideas al mundo de la apariencia, tienen lugar en el propio movimiento histórico y se convierten en la forma del movimiento dialéctico —aunque no en su contenido, que es la realización del Absoluto—.

Cada una de las tres afirmaciones de Marx: «La labor es la Creadora del hombre», «La violencia es la partera de la Historia» y «No puede ser libre quien esclaviza a otros», es revolucionaria en el sentido de ir tras los pasos de los tres acontecimientos revolucionarios que anunciaban el mundo contemporáneo y de pensarlos explícitamente. Ninguna es revolucionaria, sin embargo, en el sentido de que con ella o por medio de ella viniese a ocurrir una revolución. Y sólo la primera es revolucionaria en el sentido de estar en flagrante conflicto con el todo de nuestra tradición de pensamiento político. Esta primera afirmación es también, muy característicamente, la menos sospechosa de todas ellas de «tendencias revolucionarias» en el sentido subversivo del término, y es por tanto más difícil de comprender que las otras. La única diferencia decisiva de nuestro mundo respecto de todas las épocas anteriores, a saber: la dignificación de la labor, ha adquirido ya el dudoso estatuto de un lugar común, y esto en poco más de un siglo. Las profecías de Marx pueden haber resultado equivocadas a casi todos los respectos, aunque tampoco es que errara más de lo común entre los científicos sociales. Pero a este único respecto —el de su convicción de que el futuro pertenece al hombre como animal que labora, es decir, a quienes no tienen sino su capacidad de laborar, a los que llamó *proletariado*—, estaba tan en lo cierto que ni siquiera hoy nos damos apenas cuenta de ello. El punto no es si los economistas

clásicos, a quienes Marx, pese a todas sus críticas, siguió muy de cerca en sus teorías económicas, estaban en lo cierto al mantener que la labor es la fuente de toda riqueza, sino más bien el hecho de que vivimos en una sociedad de laborantes. Esto es, vivimos en una sociedad en que los seres humanos consideran todas sus actividades de manera primaria como actividades de la labor, en el sentido de que su finalidad es «la preservación de la vida individual», y a ellos mismos de manera primaria como poseedores de fuerza de labor. En ese sentido es en el que los que de manera manifiesta no laboran, los que no se ganan la vida por la labor, son juzgados parásitos en una sociedad de laborantes.

Por haber perdido la labor una de sus características principales, que aparecía no sólo en todas las definiciones tradicionales de la palabra sino también en su origen etimológico en casi todos los idiomas, se desatiende con frecuencia esta condición básica de la vida contemporánea. Pues ciertamente la labor ha pasado a discurrir sin esfuerzo, igual que el parto tiende a ser cada vez menos y menos doloroso. El esfuerzo de la labor y el dolor del parto, mencionados ambos como castigo por el pecado del hombre en el tercer capítulo del libro primero de la Biblia, se copertenecían, al expresar ambos el hecho de que el ser humano estaba, por su propia vida, sujeto a la compulsión de la necesidad. Se requería de la labor y del esfuerzo para mantener y preservar la vida individual, tal como el parto y su dolor eran inevitables para la reproducción de la especie. Esfuerzo y dolor no eran sólo las señales, sino los *modi* en que la necesidad básica inherente a la condición humana se hacía sentir y se revelaba a sí misma. La labor, a saber, esa actividad que a la vez es requerida para estar vivo y es inherente a estarlo, no pierde su carácter de compulsión porque se haya vuelto más fácil, aunque es verdad que es más difícil percibir la necesidad coactiva bajo el disfraz de lo fácil, que en la áspera brutalidad del dolor y del esfuerzo.

Lo que Marx vio anticipadamente fue que la Revolución industrial estaba llamada a «ampliar el reino de la necesidad natural», es decir, el reino de la labor, a pesar de todos los avances técnicos que tienden a hacer de la labor algo sin esfuerzo. Esta ampliación se encuentra estrechamente unida a la gigantesca multiplicación de necesidades cuyo cumplimiento se siente como parte de las necesidades de la vida, y cuyo resultado más inmediato y tangible ha sido que la «figura del trabajador» se ha convertido desde luego en la figura central de nuestra sociedad. En esta sociedad, el viejo refrán «el que no trabaja no come» ha cobrado una relevancia directa que se halla en oposición a todo otro período de la historia humana. La revolución social de nuestros días está contenida en el simple hecho de que hasta no hace mucho más de cien años se había negado a los meros trabajadores los derechos políticos, mientras que hoy aceptamos como algo que va de suyo la opinión de que un no trabajador acaso no tenga siquiera el derecho a seguir vivo.

La esperanza del propio Marx, alimentada por su creencia en la estructura dialéctica de todo lo que ocurre, era que de algún modo este imperio absoluto de la necesidad resultaría o se resolvería en un imperio igualmente absoluto de la libertad. Tal es el único elemento estrictamente utópico de su pensamiento. Pero es también la única y quizá desesperada conclusión que sacar de una tradición que mantiene, en palabras del propio Marx, que el «reino de la libertad comienza donde la labor termina». De acuerdo con Marx, es estúpido pensar que sea posible liberar y emancipar a los trabajadores, es decir, a aquellos cuya misma actividad los sujeta a la necesidad. Cuando todos los hombres se hayan convertido en laborantes, el reino de la libertad habrá desde luego desaparecido. La única cosa que restará es emancipar al hombre de la labor, algo que con toda probabilidad es tan imposible como la temprana esperanza de los filósofos de liberar el alma del hombre de su cuerpo.

* * *

Inevitablemente, en primer lugar y ante todo, la tradición de pensamiento político contiene la actitud tradicional de los filósofos hacia la política. El pensamiento político es en sí mismo más antiguo que nuestra tradición de filosofía, que comienza con Platón y Aristóteles, justamente igual que la filosofía es en sí misma más antigua y contiene más de lo que la tradición occidental a la larga aceptó y desarrolló. Por tanto, en el comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, se alza el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que «los asuntos y acciones de los hombres (*ta ton anthropon prágmata*) no son merecedores de una gran seriedad» y de que la única razón por la que el filósofo necesita preocuparse de ellos es el infortunado hecho de que la filosofía —o, como diría Aristóteles algo después, una vida consagrada a ella, el *bíos theoretikós*— es materialmente imposible sin un arreglo medianamente razonable de todos los asuntos que conciernen a los hombres en la medida en que viven juntos. En el comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se preocupa de aquellas cosas que, como el universo, son eternas. En tanto en cuanto también el filósofo es un hombre mortal, también él se preocupa de la política. Pero esta preocupación sólo guarda una relación negativa con su ser filósofo: él tiene miedo, como Platón dejó abundantemente claro, de que un mal manejo de los asuntos políticos le haga imposible el cultivo de la filosofía. *Scholé*, igual que el latino *otium*, no es el ocio como tal, sino únicamente el ocio respecto de la obligación política, es la no participación en la política, y por tanto la libertad del espíritu de cara a su preocupación con lo eterno (el *aei ón*), la cual sólo es posible si las carencias y necesidades de la vida mortal han sido atendidas. Por tanto, mirada desde el punto de vista específico de la filosofía, la política comienza ya en Platón a abarcar más que el *politeúesthai*, más que

esas actividades que son características de la antigua polis griega, para las que la mera satisfacción de las carencias y necesidades vitales eran una condición prepolítica. La política comienza, por así decir, a expandir su ámbito hacia abajo, hacia las necesidades mismas de la vida, de modo que al escarnio de los filósofos hacia los asuntos perecederos de los mortales se sumaba el desprecio específicamente griego por todo lo necesario para la mera vida y la supervivencia. Como Cicerón señaló sucintamente, en su vano intento por desautorizar a la filosofía griega en este punto de su actitud hacia lo político: si «todo lo que es esencial a nuestros deseos y comodidades nos lo proporcionara alguna varita mágica, como en las leyendas, entonces todo hombre de primera categoría podría desprenderse de toda otra responsabilidad y consagrarse en exclusiva al conocimiento y a la ciencia». En suma, cuando los filósofos empezaron a ocuparse de la política de un modo sistemático, la política se convirtió para ellos al punto en un mal necesario.

Así, nuestra tradición de filosofía política, desgraciada y fatalmente, y desde su mismo comienzo, ha privado de toda dignidad suya propia a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades concernientes al espacio público común que viene a existir dondequiera que los hombres viven juntos. En términos aristotélicos, la política es un medio para un fin; en y por sí misma carece de fin. Más aun, el fin apropiado de la política es en cierto modo su opuesto, a saber: la no participación en los asuntos políticos, la *scholé:* la condición de la filosofía, o más bien la condición de una vida consagrada a ella. Dicho en otras palabras, ninguna otra actividad aparece tan antifilosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y como la acción en particular, con la excepción por supuesto de lo que nunca se consideró actividad estrictamente humana en absoluto, tal como el mero laborar. Spinoza puliendo lentes pudo convertirse a la larga en figura simbólica del filósofo,

así como innumerables ejemplos tomados de las experiencias del trabajo, de la artesanía y de las artes liberales pudieron desde el tiempo de Platón servir de guía analógica para el conocimiento superior de las verdades filosóficas. Pero desde Sócrates ningún hombre de acción, es decir, nadie cuya experiencia original fuese política, como era el caso, por ejemplo, de Cicerón, pudo nunca albergar la esperanza de que los filósofos lo tomaran en serio; y ningún hecho específicamente político o de grandeza humana tal como ella se expresa en la acción, pudo nunca albergar la esperanza de servir como ejemplo en filosofía, a pesar de la nunca olvidada gloria de la alabanza homérica al héroe. La filosofía dista de la *práxis* más incluso de lo que dista de la *poíesis*.

De mayores consecuencias incluso para la degradación de la política es quizá el hecho de que, a la luz de la filosofía —para la que el origen y el principio, el *arché*, son uno y lo mismo—, la política no tiene siquiera un origen suyo propio: vino a la existencia sólo por el *factum* elemental y prepolítico de la necesidad biológica, que hace a los seres humanos necesitar unos de otros en la ardua tarea de seguir vivos. La política, en otras palabras, es derivada en dos sentidos: tiene su origen en los datos prepolíticos de la vida biológica y tiene su fin en el destino pospolítico, que es la más alta posibilidad de destino humano. Y dado que la maldición de las necesidades prepolíticas es, como hemos visto, el que ellas requieran del laborar, podemos decir ahora que la política está limitada por abajo por la labor y por arriba por la filosofía. Ambas están excluidas de la política en sentido estricto: la primera como su origen inferior y la segunda como su meta y finalidad exaltadas. De un modo que se asemeja mucho a la actividad de la clase de los guardianes en la *República* de Platón, se supone que la política, por una parte, vigila y administra los medios de vida y sustento y las necesidades a la base de la labor, y, por la otra parte, recibe sus disposiciones de la *theoría* apolítica de la filosofía. La demanda de

Platón de un filósofo-rey no significa que la filosofía deba ella misma ser realizada en una comunidad política ideal, o siquiera que pueda nunca serlo, sino más bien que a los gobernantes que valoran la filosofía por encima de cualquier otra actividad ha de permitírseles gobernar de tal modo que pueda haber filosofía, que los filósofos tengan *scholé* y que no se vean perturbados por esos asuntos que surgen de nuestro vivir juntos y que a su vez tienen su origen último en las imperfecciones de la vida humana.

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe asestado por la filosofía a la política en el comienzo mismo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, un mal debido en parte a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como laborantes o a gobernar sobre los esclavos que las proveen, y en parte a los males que provienen del mismo vivir juntos, esto es, al hecho de que la multitud, a la que los griegos llamaron *oi polloi* (los «muchos»), amenaza la existencia de cada persona individual, ese desprecio y esta convicción corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna. En este contexto es irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo. Fue Tertuliano quien primero sostuvo que, en la medida en que somos cristianos, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* («nada nos es más extraño que los asuntos públicos») y quien, no obstante, también insistía en la necesidad de la *civitas terrena*, del gobierno secular, a causa de la pecaminosidad del hombres y a causa de que los verdaderos cristianos, como Lutero lo formularía mucho después, «*wohnen fern voneinander*», esto es, viven lejos unos de otros y se encuentran tan abandonados entre la multitud como lo estaban los filósofos antiguos. Lo que es importante es que la filosofía poscristiana asumió la misma noción, de nuevo en términos seculares, como si ella sobreviviera a todos los

otros cambios e inversiones radicales, y ello se expresó, bien en la melancólica reflexión de Madison acerca de que el gobierno no es seguramente nada sino una reflexión sobre la naturaleza humana, que no sería necesario si los hombre fueran ángeles, bien en las airadas palabras de Nietzsche de que ningún gobierno acerca del que los sujetos tengan que preocuparse en absoluto puede ser bueno. Con respecto a la valoración de lo político, aunque no en otros respectos, es irrelevante si la *civitas Dei* da sentido y orden a la *civitas terrena* o si el *bíos theoretikós* prescribe sus reglas al *bíos politikós* y es su fin último.

Además de la inherente degradación de todo este ámbito de la vida que lleva a cabo la filosofía, lo que importa es la radical separación de aquellas cosas que los hombres pueden alcanzar y obtener sólo viviendo y actuando juntos, respecto de aquellas otras que el hombre en su singularidad y soledad percibe y cuida. Y aquí de nuevo no importa si el hombre en su soledad busca la verdad alcanzándola finalmente en la contemplación inefable de la idea de ideas, o si más bien cuida de la salvación de su alma. Lo que importa es el abismo insalvable que se abrió y que nunca se ha cerrado, no entre el llamado individuo y la llamada comunidad (que es la forma más reciente y postiza de plantear el auténtico y antiguo problema), sino entre el existir en soledad y el vivir juntos. En comparación con esta perplejidad, el igualmente antiguo y fastidioso problema de la relación, o más bien no relación, entre acción y pensamiento es de importancia secundaria. Ni la separación radical entre política y contemplación, entre vivir juntos y vivir en soledad como dos modos distintos de vida, ni su estructura jerárquica llegó a cuestionarse nunca después de que Platón hubo establecido ambas. Otra vez aquí la única excepción es Cicerón, quien desde su gran experiencia política romana dudó de la validez de la superioridad del *bíos theoretikós* sobre el *bíos politikós*, del valor de la soledad por sobre la *communitas*. Con razón pero en vano,

Cicerón objetó que quien estaba consagrado al «conocimiento y la ciencia» escaparía con gusto de su «soledad y pediría un compañero de estudio, ya fuera para enseñarle o para aprender de él, para escuchar o para hablar». Aquí como en cualquier otra parte, los romanos pagaron un alto precio por su desprecio hacia la filosofía, que consideraron «nada práctica». El resultado final fue la victoria indisputada de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental. Cicerón, por no ser un filósofo, fue incapaz de desafiar a la filosofía.

La cuestión de si Marx, que al final de la tradición desafió a la formidable unanimidad de toda ella a propósito de la relación apropiada entre filosofía y política, era un filósofo en el sentido tradicional o en cualquier sentido auténtico no necesita ser decidida. Las dos afirmaciones decisivas que sintetizan abrupta y como inarticuladamente su pensamiento sobre el asunto: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo… la cuestión, sin embargo, está en *cambiarlo*» y «No puede superarse (*aufheben* en el triple sentido hegeliano de conservar, elevar a un nivel más alto y abolir) la filosofía sin realizarla», están tan íntimamente expresadas en terminología de Hegel y siguiendo líneas de su pensamiento, que, tomadas por sí mismas, sin perjuicio de su contenido explosivo, casi pueden considerarse una continuación informal y natural de la filosofía de Hegel. Pues nadie pudo haber pensado antes de Hegel que la filosofía es interpretación (del mundo o de cualquier otra cosa), o que la filosofía pudiera ser realizada excepto en el *bíos theoretikós*, en la vida del propio filósofo. Es más, lo que está por realizarse no es ninguna filosofía específica o nueva, no es la filosofía del propio Marx, por ejemplo, sino el más alto destino del hombre tal como la filosofía tradicional, que culmina en Hegel, lo definió.

Marx no desafía a la filosofía, desafía la supuesta condición no práctica de la filosofía. Desafía a la resignación de los filósofos de

no hacer otra cosa que buscarse un sitio en el mundo, en lugar de cambiar el mundo y hacerlo «filosófico». Y esto no sólo es más que el ideal de Platón de filósofos llamados a gobernar como reyes, sino también algo decisivamente distinto, porque implica no el gobierno de los filósofos sobre los seres humanos sino el que todos los seres humanos, por así decir, se conviertan en filósofos. La consecuencia que Marx sacó de la filosofía de la historia de Hegel (y la entera obra filosófica de Hegel, incluida la *Lógica*, tiene un único tópico: la historia) fue que la acción, contrariamente a la tradición filosófica, estaba tan lejos de ser lo opuesto del pensamiento que ella era su verdadero vehículo, es decir, su vehículo real, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica.

REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN HÚNGARA

Cuando escribo estas líneas ha pasado más de un año desde que las llamas de la Revolución húngara iluminaran durante doce largos días el vasto paisaje del totalitarismo de posguerra. Fue éste un verdadero acontecimiento, cuya envergadura no dependerá de la victoria o la derrota; su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron. Pues ¿quién puede olvidar el gesto político postrero de la Revolución: la procesión silenciosa de las mujeres enlutadas, que en público lloraban a sus muertos por las calles de la Budapest ocupada por los rusos? Y ¿quién podrá dudar del vigor del recuerdo cuando, un año después de la Revolución, el pueblo derrotado y aterrorizado conservaba aún valor suficiente para conmemorar, en público una vez más, la muerte de su libertad, abandonando de forma espontánea y unánime todos los lugares de entretenimiento público: teatros, cines, cafés y restaurantes?

El contexto de circunstancias en cuyo seno ocurrió la Revolución tuvo gran significación, pero no fue lo bastante determinante como para desencadenar uno de esos procesos automáticos que parecen casi siempre aprisionar la Historia, y que en realidad no son siquiera históricos si entendemos por tal todo lo que es digno de ser recordado. Lo ocurrido en Hungría no ocurrió en ninguna otra parte, y los doce días de la Revolución encierran

más historia que los doce años anteriores desde que el Ejército Rojo «liberó» el país de la dominación nazi.

Durante doce años todo había sucedido como era de esperar; la larga y penosa historia de engaños y promesas rotas, de esperanza contra toda esperanza y de decepción final. Así fue desde un comienzo, con las tácticas frentepopulistas y de un simulado parlamentarismo, pasando luego por el franco establecimiento de una dictadura de partido único, que rápidamente liquidó a los líderes y miembros de los partidos antes tolerados, hasta el último escalón en que los líderes de los partidos comunistas nacionales, de los cuales Moscú desconfiaba con o sin motivo, fueron encausados no menos brutalmente bajo acusaciones falsas, humillados en procesos ficticios, torturados y asesinados, mientras pasaban a gobernar el país los elementos más despreciables y corruptos del partido, ya no comunistas sino agentes de Moscú. Todo esto y mucho más era predecible, no ya por la ausencia de fuerzas sociales o históricas que presionaran en otra dirección, sino porque era el resultado automático de la hegemonía rusa. Fue como si los gobernantes rusos repitieran a toda prisa todos los pasos de la Revolución de Octubre hasta el surgimiento de la dictadura totalitaria. Por ello esta historia, aun siendo inenarrablemente terrible, carece de suyo de demasiado interés y difiere muy poco de un lugar a otro; lo que ocurrió en un país satélite ocurría casi al mismo tiempo en todos los demás, desde el Báltico hasta el Adriático.

Las únicas excepciones a la regla fueron los Estados bálticos, de un lado, y la Alemania del Este, del otro. La desafección de los primeros aconsejó su incorporación directa a la Unión Soviética, lo cual dispensó de la ceremonial repetición de todo el proceso y el estatuto de las naciones bálticas se asimiló de modo inmediato al que disfrutaban otras nacionalidades soviéticas. Con la deportación de hasta un cincuenta por ciento de la población y la compensación de la pérdida demográfica con inmigraciones forzadas y

arbitrarias, quedó claro que su estatuto se había asimilado al de los tártaros, los calmucos o los germanos del Volga, esto es, al de aquellos que en la guerra contra Hitler se habían revelado no-dignos de confianza. El caso de la Alemania del Este es también una excepción, pero en la dirección opuesta; nunca se convirtió siquiera en nación satélite, sino que siguió siendo territorio ocupado y con un gobierno títere pese al celo de los agentes alemanes de Moscú. El resultado fue que el país, aun cuando en un estado bastante miserable si se lo compara con la *Bundesrepublik* [República Federal de Alemania], se las arregló económica y políticamente mucho mejor que los países satélites. Pero estos territorios son excepciones sólo en la medida en que también ellos cayeron en la órbita de poder ruso; no lo son al sistema de satélites porque no formaron parte de él.

Ni siquiera las dificultades que comenzaron a manifestarse poco después de la muerte de Stalin pueden considerarse inesperadas, dado lo fielmente que reflejaban los problemas, o mejor, las controversias en la cúpula del liderazgo ruso. También aquí pareció haber una repetición de las condiciones de los años veinte, antes de que se hubiera completado la configuración del movimiento internacional comunista en su forma finalmente totalitaria; entonces todos los partidos comunistas se dividieron en facciones que reflejaban cabalmente las del partido ruso, y cada grupo o facción miraba a su respectivo protector ruso como a su santo patrón —cosa que sin duda era, ya que el destino de todos los protegidos a lo largo y ancho del mundo dependía por entero de la suerte que él corriese—. Ciertamente revistió interés, y alimentó la idea de que hay determinadas estructuras inalterables en el movimiento comunista, el hecho no sólo de que a la muerte de Stalin siguió la misma crisis sucesoria que a la de Lenin treinta años antes (cosa que, después de todo, es bastante natural en ausencia de toda ley de sucesión), sino el que la crisis se afrontase de nuevo mediante la solución temporal de una «dirección colectiva», término acuñado por

Stalin en 1925, y el que el resultado en los partidos comunistas extranjeros fuera de nuevo una lucha desesperada por alinearse con uno de los líderes y por formar facción en torno a él. Así, Kadar era un protegido de Kruschev tanto como Nagy lo era de Malenkov. Tal repetición rozó con frecuencia la comicidad, incluso en la atmósfera de profunda y a veces sublime tragedia que la Revolución húngara creó; como cuando una de las últimas emisiones de la Radio Comunista Libre Rajk urgía a «los camaradas a sumarse al partido pseudocomunista de Kadar» y a convertirlo en «un verdadero partido comunista húngaro». Pues, en esta misma vena, la temprana oposición a Stalin había urgido a los camaradas a no abandonar el partido y a aplicar la táctica del Caballo de Troya, hasta que Stalin en persona ordenó después la misma táctica a los comunistas alemanes respecto del movimiento nazi. En todos estos casos el resultado fue el mismo: los que se quedaron dentro se convirtieron en sinceros y buenos estalinistas o nazis a todos los efectos prácticos.

La Revolución húngara interrumpió estas formas de sucesos automáticos y de conscientes o inconscientes repeticiones justo cuando el estudioso del totalitarismo se había acostumbrado a ellas y la opinión pública las seguía ya con apatía. Lo ocurrido en Hungría en absoluto vino preparado por cómo se desarrollaron los hechos en Polonia; fue algo totalmente inesperado y pilló por sorpresa a todo el mundo —a quienes lo promovieron y sufrieron, no menos que a quienes lo observaban desde el exterior con furiosa impotencia, o a quienes en Moscú se aprestaron a invadir y conquistar el país cual territorio enemigo—[1]. Pues lo que aquí ocurrió

[1] El análisis más comprensivo y sólido de los sucesos en Rusia tras la muerte de Stalin es el de Boris I. Nicolaevsky. «Batalla en el Kremlin», serie de seis artículos publicados en *The New Leader* XL (29 de julio-3 de septiembre, 1957), que sostiene que «el informe de Naciones Unidas sobre la Revolución húngara ha establecido que el estallido de la violencia en Budapest fue resultado de una *provocación deliberada*«. No estoy convencida de ello, pero, aun si él tuviese razón, el resultado de la provocación rusa fue ciertamente inesperado y fue mucho más allá de las intenciones originales.

fue algo en lo que ya nadie creía, si es que alguna vez alguien creyó en ello; ni los comunistas ni los anticomunistas, y menos que nadie quienes hablaban de las posibilidades y obligaciones del pueblo de rebelarse contra el terror totalitario sin saber o sin importarles el precio que otros pueblos tendrían que pagar por ello. Si alguna vez hubo una cosa tal como la «revolución espontánea» de Rosa Luxemburgo —ese súbito alzarse de un pueblo oprimido por mor de su libertad, y apenas por nada más, sin que el caos desmoralizador de una derrota militar lo preceda, sin técnicas de *coup d'etat*, sin un aparato bien ajustado de organizadores y conspiradores, sin la propaganda socavadora de un partido revolucionario—; es decir, si alguna vez hubo lo que todo el mundo, conservadores y liberales, radicales y revolucionarios, había desechado como un noble sueño, entonces nosotros hemos tenido el privilegio de ser sus testigos. Quizá el profesor húngaro que informó ante la Comisión de Naciones Unidas estaba en lo cierto: «La carencia de líderes de la Revolución húngara es algo único en la Historia; no estuvo organizada; no fue dirigida centralmente. El afán de libertad fue la fuerza motriz de todas y cada una de las acciones».

Los acontecimientos, pasados y presentes, no las fuerzas sociales ni las tendencias históricas, no las encuestas ni la indagación de motivos ni cualquier otro artilugio del arsenal de las ciencias sociales, son los verdaderos maestros de los científicos de la política, los únicos dignos de confianza, como son también la fuente de información más fiable para quienes se dedican a la política. Una vez que ha ocurrido un acontecimiento como el levantamiento espontáneo en Hungría, toda política, toda teoría y previsión de potencialidades futuras precisan de re-examen. A la luz de lo acontecido hemos de poner a prueba y ampliar nuestra comprensión de la forma totalitaria de gobierno, así como de la naturaleza de la versión totalitaria de imperialismo.

1. RUSIA TRAS LA MUERTE DE STALIN

Aun siendo espontánea, la Revolución húngara no puede entenderse fuera del contexto de los sucesos posteriores a la muerte de Stalin. Tal como hoy sabemos, la muerte tuvo lugar en vísperas de una gigantesca nueva purga, de suerte que, fuese muerte natural o asesinato, la atmósfera en las altas esferas del partido debía de ser de intenso miedo. Dado que no existía sucesor —nadie designado por Stalin y nadie o lo bastante rápido o que se sintiera llamado a la tarea—, lo que siguió de inmediato fue una pugna por la sucesión en la cúpula dirigente, que causó la crisis en la Rusia soviética y en los países satélites. Todavía hoy, cinco años después de la muerte de Stalin, el resultado puede no haberse decidido aún. Pero una cosa sí es segura: una de las fallas más graves de las dictaduras totalitarias es su aparente incapacidad para encontrar una solución a este problema.

La actitud de los dictadores totalitarios sobre este asunto la conocíamos de antes. La despreocupación de Stalin, designando ocasionalmente un sucesor sólo para matarlo o degradarlo al cabo de unos pocos años, contrastaba y se complementaba con unas pocas observaciones dispersas de Hitler al respecto. Todo cuanto sabíamos sugería con fuerza la convicción de ambos de que la cuestión era de importancia menor, pues casi cualquiera podía servir mientras el aparato de poder permaneciera intacto. Para comprender esta falta de interés, se debe tener en mente que la elección se circunscribía obviamente a un círculo pequeño de personas que, por el mero hecho de estar en la cúspide *y* estar vivas, habían dado pruebas de su superioridad bajo condiciones totalitarias —con todo lo que esto implica—. Desde el punto de vista totalitario, además, una regulación vinculante de la sucesión introduciría un elemento de estabilidad extraño e incluso contrario a las necesidades del «movimiento» y a su extremada flexibilidad. De existir una ley

de sucesión, habría sido desde luego la única ley estable, inalterable, en toda la estructura, y por ello posiblemente un primer paso en dirección hacia algún tipo de legalidad.

Pero, cualesquiera que hubiesen sido nuestros conocimientos, no habríamos podido saber qué iba a ocurrir en el caso de la muerte del dictador. Sólo la muerte de Stalin reveló que la sucesión es un problema irresuelto y que provoca una grave crisis que afecta a las relaciones entre los propios sucesores potenciales, a las relaciones entre ellos y las masas, y a la relación entre los diversos aparatos con cuyo apoyo pueden contar. Los líderes totalitarios, siendo líderes de masas, necesitan de la popularidad, que no es menos efectiva si bajo condiciones totalitarias se fabrica por medio de la propaganda y se mantiene por el terror. El primer paso en la pugna por la sucesión fue una competencia por la popularidad, comoquiera que ninguno de los competidores era muy conocido y no digamos ya popular —a excepción quizá de Zhukov, que como militar era el que menos probabilidades tenía de ascender al poder—. Kruschev importó los contrastados métodos americanos, viajando de aquí para allá, estrechando manos y hasta aprendió a besar niños. Beria se embarcó en una política de apaciguamiento antibelicista, cuyos términos evocaban lejanamente los esfuerzos de Himmler en los últimos meses de la guerra por suceder a Hitler, convirtiéndose en el hombre de confianza de los aliados para firmar la paz. Malenkov abogó por una mayor atención a los bienes de consumo y prometió elevar el nivel de vida. Todos ellos, concertadamente, liquidaron al final a Beria, no sólo porque su política exterior se había vuelto peligrosa sino también por ser, desde luego, el símbolo en persona del odio del pueblo, en Rusia como fuera de ella —algo de lo que, de nuevo como en el caso de Himmler, todo el mundo parecía estar al corriente excepto el interesado—.

Esta competencia por la popularidad de las masas no debe confundirse con un genuino temor a ellas. El miedo fue, a decir

verdad, un motivo poderoso para establecer la dirección colectiva, pero, a diferencia del triunvirato posterior a la muerte de Lenin, que era un pacto de seguridad frente a la «contrarrevolución», la dirección colectiva posterior a la muerte de Stalin era un pacto de seguridad mutua de los caballeros implicados en él, de unos frente a los otros. Y quienquiera que se moleste en revisar el pasado de cada uno de ellos —todos consumados estalinistas, educados y probados únicamente en la era estalinista—, habrá de admitir que su miedo recíproco estaba enteramente justificado.

El temor a las masas apenas habría tenido, en cambio, justificación. En el momento de la muerte de Stalin el aparato policial estaba todavía intacto y los desarrollos posteriores probaron que cabía incluso permitirse el desmontaje del imperio policial y el relajamiento del terror. Pues si hubo ciertas evidencias de efectos *boomerang* de la agitación en los países satélites —algunos disturbios estudiantiles, una huelga en una planta moscovita, ciertas muy cautas demandas de un margen de «autocrítica», aunque apenas ninguna demanda de libertad por parte de los intelectuales[2]—, de lo que nunca ha habido ninguna evidencia es de una revuelta abierta o de que el régimen temiese nada parecido. Es más, la pequeña muestra de oposición entre los intelectuales se alentó en buena medida desde arriba; lo cual, lejos de ser una concesión genuina, era uno de los mecanismos contrastados de dominación estalinista. Durante décadas las llamadas a la «autocrítica» sirvieron como una provocación deliberada con que sacar a la luz a los opositores y comprobar el estado de la opinión pública, dándose acto seguido a la situación el tratamiento apropiado. En lo tocante a Rusia en

[2] Quienes albergaban ilusiones a este respecto pueden leer el intercambio epistolar entre Ivan Anissimov, editor de la revista soviética *Foreign Literature*, e Ignazio Silone. Las cartas se cruzaron en los últimos meses de 1956 y se han publicado en *Tempo Presente* en Italia y en *The New Leader* XL (15 de julio de 1957) bajo el título «Un agitado diálogo».

particular, el discurso de Kruschev de 1957 informando a los intelectuales de que habían incurrido en «una comprensión incorrecta de la esencia de la crítica del partido al culto a la personalidad de Stalin» y de que habían infravalorado «la contribución positiva de Stalin» y de que, al desplegar «sus talentos creadores para la glorificación», debían retornar al «realismo socialista ... [con] sus ilimitadas posibilidades», no era mucho más que una declaración rutinaria.

Otro aspecto del mismo discurso reviste mayor interés. Ya que en él anuncia Kruschev el establecimiento de «uniones de creadores» por medio de las cuales «el crecimiento creador de cada escritor, artista, escultor, etc.» estaría sujeto «a la constante implicación de los camaradas». Aquí encontramos un indicio de cómo piensa Kruschev reemplazar la restricción del terror policial y del significado de su insistencia en la descentralización. Él parece planear una vigilancia que no se ejerce desde un cuerpo externo (la policía), sino que se recluta de en medio de la gente, en este caso de los propios artistas y escritores. Esto supondría una institucionalización, y seguramente una mejora del principio de espionaje recíproco que permea todas las sociedades totalitarias, y cuya eficacia Stalin consumó al hacer de la información sobre terceros y de la denuncia de otros la única prueba de lealtad. Otra innovación apunta en la misma dirección; es el decreto de Kruschev relativo a «los parásitos sociales», que también serán seleccionados por la propia población para su castigo en campos de concentración. Kruschev propone, en otras palabras, reemplazar en ciertas funciones a la policía secreta por la ley de un populacho altamente organizado, como si pensara que ahora ya puede confiarse en que el pueblo ejerza de policía de sí mismo y tome la iniciativa en la selección de las víctimas.

Nuevos y similares desarrollos de las técnicas de dominación cabe descubrir en los tan debatidos proyectos de descentralización. Pues lejos de indicar una democratización de la sociedad soviética

o una racionalización de la economía soviética, ellos se enderezaban obviamente a quebrar el poder de la clase de los técnicos y directivos mediante el establecimiento de nuevas regiones económicas, con nuevas plantillas para administrarlas[3]. El cambio de frente del personal centralizado en Moscú a las provincias aseguraba ante todo su atomización; ahora quedaban sujetos a la vigilancia de las autoridades locales del partido, que seguramente no dejarán de ejercer en cada planta de trabajo y en cada rama de la producción esa misma «constante implicación de los camaradas en el crecimiento creador». La meta no es nueva. Kruschev aprendió de Stalin que todo grupo de personas que apunte signos de identidad de clase y de solidaridad debe ser quebrado, por razones ideológicas en aras de la sociedad sin clases y por razones prácticas en aras de una sociedad atomizada, que es la única que puede dominarse totalmente[4]. Pero lo que Stalin consiguió gracias a una revolución permanente y a gigantescas purgas periódicas, Kruschev espera lograrlo a través de nuevos mecanismos que, por así decir, se inscriben dentro de la propia estructura social y pretenden asegurar la atomización desde dentro.

---

[3] Nicolaevsky, op.cit., aporta material valioso a propósito de «la lucha de Kruschev contra la clase de los directivos (...), lucha que viene de muy atrás». Cf. también el artículo de Richard Lowenthal «Nueva purga en el Kremlin», en *Problems of Communism*, septiembre-octubre 1957, que llega a la siguiente conclusión: «Lo que se había iniciado como un impulso hacia una mayor racionalidad económica se ha convertido en impulso a un gobierno más directo del partido en el campo económíco».

[4] Milovan Dijlas, como tantos antiguos comunistas, se indigna menos por la pérdida de libertad bajo una dictadura comunista que por la pérdida de igualdad. Los altos salarios, la posesión de abrigos de visón, automóviles y villas por parte de la burocracia gobernante han de molestar mucho, desde luego, a quienes se unieron al movimiento en aras de la justicia social. Pero no son la señal de una «nueva clase». Y si fuese cierto que esta nueva clase está en proceso de formación en Yugoslavia, ello demostraría por si solo que la dictadura de Tito no es totalitaria; lo que sin duda es el caso. Cf. Dijlas, *The New Class,* Nueva York, 1957.

Esta diferencia de método y planteamiento tiene suficiente importancia, en especial porque no se restringe al período del «deshielo». Resultó bastante llamativo, aunque apenas se reparó en ello, el hecho de que el aplastamiento sangriento de la Revolución húngara, tan terrible y efectivo como fue, no representó, sin embargo, una solución típicamente estalinista. Con toda probabilidad, Stalin habría preferido la actuación policial a una operación militar, y la habría llevado a cabo no sólo mediante la ejecución de los líderes y el encarcelamiento de miles de personas, sino mediante deportaciones masivas y el despoblamiento deliberado del país. Nada habría estado más alejado de su mente, en fin, que el envío de ayuda suficiente para evitar el completo colapso de la economía húngara y demorar las hambrunas, tal como la Unión Soviética ha hecho en el año que ha seguido a la Revolución.

Quizá sea demasiado pronto para decir qué duración está reservada a este cambio de métodos. Puede tratarse de un fenómeno pasajero, una suerte de vestigio del tiempo de la dirección colectiva y de los conflictos irresueltos en el círculo interno del régimen, con la concomitante relajación del terror y la rigidez ideológica. Además, estos métodos no han sido hasta el momento probados y sus efectos podrían ser bastante diferentes de los esperados. Con todo, igual que es cierto que el relativo relajamiento de la era postestalinista no vino causado por la presión «desde abajo», parece plausible pensar que ciertos factores objetivos favorezcan fuertemente el abandono de algunos rasgos y mecanismos que hemos llegado a identificar con el gobierno totalitario.

El primero de estos factores es el hecho de que la Unión Soviética sufre por primera vez de una auténtica escasez de fuerza laboral. En esta situación, que se debe fundamentalmente a las graves pérdidas de la guerra, pero también a la progresiva industrialización del país, la institución del trabajo esclavo y la de los campos

de concentración —y exterminio—, que entre otras funciones tenían también la de solventar el agudo problema de desempleo de los años treinta, no sólo resultan obsoletas sino positivamente peligrosas. Es bastante posible que la joven generación dirigente pusiera objeciones a los planes de Stalin de una nueva superpurga, no sólo en razón de su seguridad personal sino por sentir que Rusia ya no podía permitirse el coste prohibitivamente alto en «material humano» que comportaba. Tal parece la explicación más plausible de por qué a la liquidación de Beria y su camarilla siguió una liquidación aparentemente seria y coronada con éxito del imperio esclavista-policial, la transformación de algunos campos en asentamientos forzosos y la liberación de un número probablemente considerable de internos.

Un segundo factor, estrechamente relacionado con el primero, es la emergencia de la China comunista, que por triplicar en población a Rusia —600 millones contra 200— deja a ésta en seria desventaja en la pugna semioculta, pero muy real, por la supremacía última. E incluso más importante es el que China, no obstante su adhesión al bloque soviético, haya renunciado hasta el momento a seguir la política rusa de despoblamiento; pues aun pudiendo parecer grande el número de víctimas de los primeros años de gobierno dictatorial —15 millones es conjetura creíble—, resulta insignificante en proporción a la población cuando se lo compara con las pérdidas que Stalin acostumbraba infligir a sus súbditos[5]. Estas consideraciones de pura fuerza numérica no excluyen el establecimiento

[5] La mejor prueba de la diferencia entre el gobierno de Mao y el de Stalin puede hallarse en la comparación de los censos de población en China y Rusia. El último censo chino se aproximaba a los 600 millones y superó las expectativas estadísticas, mientras que los censos rusos han quedado durante décadas considerablemente por debajo de las previsiones estadísticas. En ausencia de cálculos fiables de las pérdidas de población por exterminio, la cifra de asesinados en Rusia puede adivinarse a partir de los millones de personas que «se perdieron a efectos estadísticos».

de un Estado policíaco ni requieren la abolición del gobierno por el terror, pero sí se oponen a la liquidación masiva de «inocentes» o de «enemigos objetivos» que era tan característica de ambos regímenes, el de Hitler y el de Stalin.

Estos factores parecen impeler a la propia Rusia a esa herejía intracomunista del comunismo nacional, que se ha convertido a todas luces en el régimen imperante en Yugoslavia y en China. No es sorprendente que comunistas de naciones más pequeñas, como Gomulka, Rajk o Nagy, y como el propio Tito, tuvieran que inclinarse a esta desviación. Los comunistas que eran algo más que simples agentes de Moscú —deseosos estos últimos de convertirse en burócratas gobernantes en cualquier lugar del mundo en que alguna elevada razón de la estrategia revolucionaria mundial determinara la desaparición de su país de nacimiento— no tenían otra opción. Pero el caso de China es diferente, dado que podía permitirse el precio del terror totalitario incluso con mayor facilidad que la misma Rusia. El hecho es, sin embargo, que Mao ha elegido deliberadamente la alternativa nacional y que en su famoso discurso de 1957 ha formulado una serie de teorías acordes con ella y en flagrante contradicción con la ideología oficial rusa. No cabe duda de que el escrito «Del correcto tratamiento de las contradicciones en el pueblo» constituye la primera pieza de literatura seria que ha salido de la órbita comunista desde la muerte de Lenin[6], y que con él la iniciativa ideológica

[6] El texto completo se publicó en *The New Leader* XL (9 de septiembre de 1957; sección 2), en folleto suplementario, con un valioso comentario de G.F. Hudson. Leyendo el discurso, uno se percata rápidamente de que el título habitual «Hagamos florecer cien flores» es bastante desorientador. Los principales elementos teóricos nuevos son el reconocimiento de contradicciones entre clases, por una parte, y entre el pueblo y el gobierno, por otra, incluso bajo una dictadura comunista. De mayor importancia, si cabe, es el fuerte tono populista del discurso. En cambio, en la cuestión de la libertad, Mao es bastante ortodoxo. Para él, la libertad es un medio para un fin, igual que lo es la democracia; ambas «son relativas, no absolutas, nacen y se desarrollan bajo circunstancias históricas específicas»

se ha desplazado de Moscú a Pekín. Lo cual puede traer —es verdad— consecuencias trascendentes en el futuro; puede incluso llegar a cambiar la naturaleza totalitaria del régimen ruso. Pero en este momento tales esperanzas son, por decir lo menos, prematuras. Por ahora, la degradación de Zhukov debería haber convencido a quienes aún teníán alguna duda al respecto: pues una razón de su destitución es, ciertamente, el que era culpable de «desviaciones nacionalistas»; dicho en otras palabras, él había empezado a hablar del «pueblo soviético» en sentido muy semejante al de Mao cuando trata de reintroducir *le peuple,* la palabra y el concepto, en la ideología comunista.

Pudiera ser, con todo, que el temor a la competencia china hubiera constituido un factor importante en la liquidación del imperio policíaco, y en este caso se trataría desde luego de algo más que una simple maniobra o una concesión temporal. Pero en vista de que no ha tenido lugar ningún cambio ideológico similar, de suerte que el objetivo último de dominación mundial por la guerra y la revolución ha permanecido invariable, se trata de bastante menos que de un cambio estratégico. Es una retirada táctica, y hay indicios de que Kruschev ha dejado la puerta bien abierta, de forma muy deliberada, al restablecimiento del terror pleno, así como a la recurrencia de superpurgas.

Ya he mencionado anteriormente uno de estos indicios. Es la ley contra «los parásitos sociales» —un término que es sólo demasiado familiar al estudioso del totalitarismo nazi—, en cuya virtud en cualquier momento cualquier número de personas puede nuevamente desaparecer en campos de concentración sin haber cometido delito ninguno contra el régimen. El carácter totalitario del decreto lo ilustran la cuidadosa omisión de los actos delictivos que se mantienen sujetos a proceso judicial, la indefinición de en qué consista «un delito social» y la forma extralegal de la pena: deportación a lugares no identificados. La promulgación de esta ley debiera de hecho bastar para mostrar que toda la charla acerca de una nueva legalidad soviética es pura hipocresía.

Otro indicio aparece en el discurso secreto de Kruschev al XX Congreso del Partido. Originalmente el discurso no estaba destinado a hacerse público; se dirigía a los más altos cuadros del partido ruso, en particular a los que estaban inmersos en la apuesta por la «dirección colectiva». Probablemente esta audiencia comprendió de inmediato que el discurso podía interpretarse de dos formas diametralmente opuestas. O bien en el sentido de que la enfermedad mental de Stalin fue la causa de todos los crímenes, y entonces nadie más era culpable —ni los que escuchaban al señor Kruschev, ni el mismo señor Kruschev—; además, e incluso más importante, el temor mutuo del que surgió la dirección colectiva no estaba en tal caso justificado, pues sólo una mente desequilibrada maquinaría el asesinato. O bien en el sentido de que, debido a su estado mental y a su demencial suspicacia, Stalin había estado expuesto a malas influencias, y en este caso ya no era Stalin el culpable, sino quienquiera que hubiera usado para sus propios fines el poder patológico que él detentaba. La primera alternativa fue la interpretación oficial hasta 1957, cuando Kruschev con el apoyo del ejército se hizo con el poder. La segunda lectura se convirtió en la política oficial cuando Kruschev justificó su *coup d'etat* resaltando la actuación de Malenkov en el *affaire* de Leningrado; aludía así de forma implícita al trabajo de Malenkov como jefe del secretariado personal de Stalin, lo que le convirtió en cabeza oficiosa del NKVD*. Es de dominio público el que las técnicas de *coup d'etat* de Kruschev siguieron fielmente el modelo de Stalin en los años veinte para liquidar el triunvirato y las facciones izquierda y derecha en el partido: nada pareció tan adecuado, por tanto, como la inmediata rehabilitación de su antiguo maestro por parte de Kruschev y la inmediata restricción de ciertas libertades intelectuales.

---

* Servicio de Seguridad del Estado soviético, sucesor de la *Cheka* y antecesor del KGB (ndt).

Nadie, y probablemente menos que nadie el Sr. Kruschev, puede saber cuál será el curso que sus acciones seguirán en el futuro. Pero una cosa sí es cierta: sobre la base de su discurso de *coup d'etat*, él puede no sólo liquidar en cualquier momento a sus colegas exiliados de la dirección colectiva, sino también desencadenar una nueva purga de colaboradores de Stalin en los escalones más altos del partido y en las burocracias gubernamentales e industriales. La ley contra los parásitos sociales hace posible, por otra parte, la reintroducción de las deportaciones masivas y el restablecimiento del trabajo esclavo a gran escala, en caso de que ello se juzgue deseable. Por ahora nada hay decidido, pero quien lea ciertas afirmaciones del grupo de Kadar en Hungría, grupo que se mira fielmente en el espejo de Kruschev (la denuncia de Rakosi por parte de Kadar se modeló según el patrón de la denuncia previa de Stalin por Kruschev), y que sostienen que «el antiguo grupo estalinista no había mostrado severidad suficiente a la hora de aplastar a los enemigos del socialismo» y que su error estuvo «en la aplicación insuficiente de la dictadura del proletariado»[7], quien lea tales cosas se preguntará si las esperanzas de algunos observadores occidentales acerca del surgimiento de cierto «totalitarismo ilustrado» no resultarán un vivir de ilusiones.

El último cambio en la URSS postestalinista digno de mención en nuestro contexto concierne al desplazamiento temporal, en el énfasis del partido, de la policía al ejército. En años recientes, los observadores occidentales pusieron sus mayores esperanzas de un cambio dentro del sistema totalitario en el súbito predominio del ejército y en especial en el ascenso del Mariscal Zhukov en la jerarquía soviética. Estas esperanzas no eran del todo infundadas, pues hasta el momento ha sido una característica sobresaliente del

[7] *Vid.* Paul Landy «Hungary since the Revolution», en: *Problems of Communism*, septiembre-octubre 1957.

gobierno totalitario el que el ejército desempeñara una función subordinada y el que no pudiera competir con los cuadros policiales ni en poder ni en prestigio. Las esperanzas eran, con todo, exageradas porque se dejaba fuera de consideración otro rasgo prominente del gobierno totalitario; se olvidaba que ninguna otra forma de gobierno es tan flexible en sus instituciones y ninguna puede tan fácilmente desplazar el poder de un aparato a otro o crear nuevos aparatos sin necesidad siquiera de liquidar los antiguos.

El predominio de la policía sobre el aparato militar es, además, la piedra de toque de todas las tiranías, y no sólo de las totalitarias. En el caso de éstas, ello no sólo respondía a la necesidad de eliminar población doméstica, sino que se ajustaba asimismo a la pretensión ideológica de dominio universal. Pues es evidente que quienes consideran toda la Tierra como su futuro territorio primarán el órgano de violencia doméstica y gobernarán los territorios conquistados con métodos policiales y personales antes que con el ejército. Así, los nazis usaban sus tropas SS, en esencia una fuerza policial, para el gobierno e incluso para la conquista de territorios extranjeros, con el fin último de amalgamar el ejército y la policía bajo el liderazgo de las SS. En vista de la flexibilidad del totalitarismo, debiéramos estar preparados para la posibilidad del proceso opuesto: la transformación del ejército y la milicia en un órgano policial, o el amalgamiento de fuerzas militares y policiales bajo el mando del cuerpo superior de oficiales del ejército; mientras el partido siga siendo la autoridad suprema incontestada, esto no excluye necesariamente los métodos policiales de gobierno. Una cosa tal habría sido imposible en Alemania por las fuertes tradiciones militares de la *Reichswehr*, que sólo podían quebrarse desde fuera. Pero esta razón, si es que alguna vez tuvo la misma fuerza en Rusia, ciertamente sólo es válida en la medida en que el cuerpo de oficiales no se seleccione exclusivamente de las escalas del partido y no sea tan fiable y dúctil como los cuadros de élite

de la policía. Es bastante posible que Kruschev reemplace los comisarios políticos en el ejército por oficiales de confianza que ejerzan el mismo control desde dentro y que complemente éste con la misma ley del populacho organizado con que está intentando reemplazar el control policial en cuestiones culturales y económicas —los soldados serían en este caso el populacho—. Si la empresa tuviera éxito, la diferencia decisiva entre ejército y policía habría dejado de existir.

El predominio del ejército sobre la policía era un hecho consumado cuando, en el curso de la crisis sucesoria, Kruschev requirió el apoyo de Zhukov. Tal predominio había sido una de las consecuencias automáticas de la quiebra del imperio policial; siendo la otra consecuencia un reforzamiento temporal del sector directivo y gerencial, que se vio libre de su competidor económico más serio, al mismo tiempo que heredaba la ingente participación policial en las industrias, minas y hacienda soviéticas. De la astucia de Kruschev habla el hecho de que él captó estas consecuencias más rápidamente que sus colegas y actuó en consonancia. De los dos beneficiarios de la liquidación parcial del aparato de policía, el ejército era con mucho el más fuerte, por la sencilla razón de que el único instrumento de violencia que quedaba, con el que decidir los conflictos internos del partido, era el ejército. Y desde luego Kruschev se valió de Zhukov exactamente de la misma forma en que Stalin se había valido de sus relaciones con la policía secreta en la pugna sucesoria de treinta años antes. Con todo, igual que en el caso de Stalin el poder supremo continuó residiendo en el partido, no en la policía, así también, en este caso, no fue nunca el ejército sino de nuevo el aparato del partido el que retuvo el poder supremo. E igual que Stalin nunca vaciló a la hora de purgar los cuadros policiales y liquidar a sus jefes, así Kruschev ha dado continuidad a sus maniobras internas en el partido removiendo a Zhukov del mando supremo. Claro que ni en sus días de mayor prestigio llegó

Zhukov a obtener otra cosa que concesiones menores, tales como una nueva directiva del partido afirmando la autoridad suprema de los mandos militares contra la interferencia de los comisarios políticos; concesiones que guardaban un ominoso parecido con las condiciones del tiempo de la guerra, cuando las consideraciones militares, junto a la propaganda nacionalista, llevaron a suspender por unos pocos años el adoctrinamiento del partido.

Este último punto es decisivo. Apenas hubo nunca algo que sustentara las esperanzas de una transformación gradual de la dominación totalitaria en una dictadura militar y, desde el punto de vista de la paz, no es en absoluto seguro que semejante transformación fuera de desear. No deja de ser curioso que el gobierno de los militares haya venido a identificarse con una decidida disposición a la paz. Pero la observación de que los generales se cuentan entre las criaturas más amantes de la paz y menos peligrosas del orbe, si bien es bastante correcta para el hemisferio occidental de los últimos cuarenta años, no es necesariamente verdadera para quienes son agresores por definición. Zhukov no era ciertamente otro Eisenhower, y en toda la fase de creciente prestigio del ejército ha habido signos de que Rusia se preparaba para la guerra. Esto tiene poco que ver con el lanzamiento de satélites o el desarrollo de un misil intercontinental, aunque estos éxitos técnicos fueron la base material de tal política. Lo que no debiéramos olvidar es que la declaración de Malenkov en 1954 de que una tercera guerra, bajo las condiciones del armamento nuclear, sentenciaría a muerte a la humanidad como un todo, significó de inmediato su derrota. El problema fue que él probablemente dijo lo que pensaba, pues su programa de desarrollo industrial no militar y de mayor producción de bienes de consumo estaba en la misma línea de su declaración, y ambas cosas juntas le costaron muy probablemente el apoyo del ejército y ayudaron a Kruschev en la pugna interna del partido. Un año después Molotov expresó,

en todo caso, la convicción contraria: la guerra nuclear sería desastrosa sólo para las potencias imperialistas y capitalistas, en tanto que el bloque comunista saldría de ella no menos beneficiado que de las dos anteriores. Kruschev manifestó la misma opinión en 1956 y la confirmó oficialmente en 1957 antes de la caída de Zhukov: «Una nueva guerra mundial sólo podría acabar en el colapso del capitalismo. [...] El socialismo pervivirá mientras que el capitalismo no seguirá existiendo. Pues, pese a las graves pérdidas, la humanidad no sólo sobrevivirá sino que proseguirá su desarrollo». Tan enfática era esta afirmación, en una entrevista para consumo exterior acerca de la coexistencia pacífica, que él mismo sintió que «algunos pueden pensar que los comunistas están interesados en la guerra, puesto que conduciría a la victoria del socialismo»[8]. Pero todo ello, a decir verdad, nunca significó que Rusia estuviese realmente a punto de iniciar una guerra. Los líderes totalitarios pueden cambiar de opinión como cualquier mortal, y es razonable que los dirigentes rusos estén vacilando no sólo entre la esperanza de victoria y el temor a la derrota, sino entre la esperanza de que la victoria los convierta en los amos incontestados del globo y el temor a una victoria demasiado gravosa que deje al país exhausto y solo frente al creciente poder del coloso chino. Consideraciones como éstas, que por supuesto son hipotéticas, siguen líneas de reflexión nacional. Si prevalecieran, Rusia podría sin duda estar interesada en un acuerdo temporal con los Estados Unidos para congelar la constelación actual en que las dos superpotencias se obligan a reconocerse y a respetar sus esferas de influencia ya existentes.

La degradación de Zhukov pudiera ser la manifestación más dramática de este cambio de parecer. Por lo poco que sabemos en el momento presente, parece probable que Zhukov, acusado de

[8] *Vid.* el texto de la entrevista de James Reston a Kruschev en *The New York Times*, 10 de octubre de 1957.

«aventurerismo» —el equivalente intrapartidario a la «maquinación de guerras»—, quisiera la guerra y que Kruschev, tras un momento de vacilación, decidiera seguir una vez más la «sabiduría» de su maestro muerto, tan implacable siempre en política doméstica como prudente en extremo en las relaciones exteriores. Pudo también ocurrir que Kruschev acusara a Zhukov de preparativos bélicos porque él mismo acariciaba la idea —igual que Stalin acusó a Tukhachevski de conspirar con la Alemania nazi cuando él mismo preparaba la alianza con Hitler—. En todo caso, resultó muy propio que la destitución de Zhukov se viese seguida por la más firme afirmación de disposición a la paz nunca salida de la Rusia soviética desde el fin de la guerra; un brindis que celebraba los tiempos de la alianza bélica contra Hitler, acompañado de una verdadera maldición de los maquinadores de guerras, que en la mente de Kruschev justo ahora no eran ya «las potencias capitalistas e imperialistas», sino más bien sus generales en su propia casa. Por desgracia, y por muy tentados que estemos de creer en un sincero cambio de criterio del Sr. Kruschev, es demasiado probable que sus palabras estuvieran destinadas al consumo público en Rusia y en los países satélites, donde la popularidad de Zhukov quizá hacía necesario denunciarle como un maquinador de guerras. Ni estas palabras, ni las propuestas subsiguientes de poner fin a los experimentos con armas nucleares son indicadores fiables de un cambio en la valoración interna del partido a propósito de la guerra bajo condiciones de armamento nuclear.

En la naturaleza terrible del gobierno totalitario está el que una indicación más fiable de la escasa disposición rusa actual a aventurarse a otra guerra mundial se encuentre en el hecho de que las condiciones de vida hayan vuelto a empeorar en toda la órbita de dominio soviético, tras unos años en que tanto el pueblo ruso como los pueblos de las naciones satélites habían disfrutado de una vida comparativamente más fácil y satisfactoria. Uno de los pilares

de la política de Stalin era el combinar la política exterior agresiva con las concesiones domésticas y el compensar las concesiones en el extranjero con un aumento del terror, a fin de evitar así que la fuerza motriz del movimiento totalitario pudiera hallar nunca un punto de reposo. La reciente radicalización de la política soviética en Hungría, en Polonia y en la misma Rusia, que en modo alguno venía provocada por la existencia de inquietud popular o por la rebelión, pero que sí acompaña a una actitud menos agresiva hacia el mundo occidental, pudiera sencillamente significar que también aquí Kruschev se revele como un fiel discípulo de su maestro muerto.

Que nosotros debamos calibrar nuestra propia seguridad por la tragedia de otros es ya bastante penoso, pero no es lo peor. Lo peor es que en estas circunstancias el asunto político de mayor importancia de la era nuclear: la cuestión de la guerra, no puede plantearse, y no digamos resolverse. En lo tocante al mundo no totalitario, es una cuestión de hechos el que una nueva guerra mundial comportará una amenaza de destrucción para la existencia de la humanidad, incluso para la existencia de vida orgánica sobre la Tierra. Lo cual hace que todo el pensamiento político del pasado acerca de la guerra, de su posible justificación por mor de la libertad, de su función como *ultima ratio* en las relaciones exteriores, etc., haya quedado, claro es, completamente anticuado. Pero lo que para nosotros es una cuestión de hechos es para la mente totalitaria una cuestión de ideología. La clave no está en las diferencias de opinión y de convicciones básicas, ni en las consiguientes dificultades para llegar a un acuerdo, sino en la imposibilidad mucho más terrorífica de ponerse de acuerdo acerca de hechos[9]. La contribución oficiosa

[9] Esta diferencia básica sale a la luz de la manera más clara en los diálogos entre occidentales y personas instruidas totalitariamente. Tanto la entrevista de Reston como la correspondencia entre Silone y Anissimov, loc. cit., se leen como lecciones objetivas de la peculiaridad de la mentalidad totalitaria, con su horrible capacidad para evitar todos los términos reales y disolver todos los hechos en discurso ideológico.

del Sr. Kruschev a la discusión sobre la guerra: «a los pobres no les importa el fuego de las armas», resulta verdaderamente pasmosa. No ya porque estas verdades tan populares ayer se han vuelto hoy frases fuera de lugar y peligrosas, sino porque ello muestra con rara precisión que, sin importar la vulgaridad de las expresiones, él en realidad piensa y opera en el marco cerrado de su ideología y no permitirá que nuevos hechos penetren en él.

Siempre ha sido un error valorar la amenaza del totalitarismo por el patrón del conflicto, relativamente inocuo, entre una sociedad comunista y una sociedad capitalista, desatendiendo la contradicción explosiva entre la ficción totalitaria y el mundo cotidiano de facticidad en que nosotros vivimos. Pero nunca antes de hoy fue el error tan peligroso: los mismos descubrimientos técnicos que, tomados en conjunto, constituyen para nosotros un mundo que fácticamente ha cambiado, se encuentran a disposición de quienes se consideran a sí mismos, con mortal seriedad, como simples medios, es decir, como instrumentos con que hacer real un mundo puramente ficticio hecho de mentiras y basado en negaciones de los hechos. La libertad de la humanidad, no digamos su supervivencia, no depende de una economía de mercado. Pero la libertad como la supervivencia pueden muy bien depender de nuestro éxito o fracaso a la hora de persuadir a la otra parte del mundo de que reconozca los hechos tal como son y de que acepte la facticidad del mundo tal como es.

2. LA REVOLUCIÓN HÚNGARA

Quizá nada ilustre mejor el hecho de que aún existe una diferencia de mentalidad entre la Unión Soviética y sus satélites, que la circunstancia de que el discurso de Kruschev ante el XX Congreso pudo al mismo tiempo poner fin al deshielo en Rusia[1] y desencadenar la agitación y finalmente la sublevación en los territorios recientemente bolchevizados. En éstos, la siniestra ambigüedad del discurso, que mencioné más arriba, pasó obviamente desapercibida al lector medio, que debió de entenderlo en el mismo sentido que el lector medio del mundo libre. A tal lectura ingenua el discurso no podía sino causar un enorme alivio, pues sonaba como si un hombre normal estuviese hablando de sucesos humanos normales: de la insania y los crímenes que se cuelan en la vida política. La fraseología marxista y la necesidad histórica brillaban aquí por su ausencia. De suerte que si ésta hubiese sido «la correcta comprensión del discurso», el XX Congreso del Partido habría sido un acontecimiento de enorme significado. Habría señalado la ruptura con los métodos totalitarios, aunque no con las medidas de índole socialista ni con los procedimientos dictatoriales, y habría hecho las paces entre las dos potencias mundiales. Pues Kruschev se habría limitado a confirmar la acusación del mundo libre acerca de que no se había tratado tanto de un gobierno comunista cuanto de un gobierno criminal, que carecía no sólo del tipo de legalidad democrática sino de toda restricción del poder por cualquier tipo de ley. Si a partir de ahora el gobierno soviético aspiraba a una economía socialista sobre el mismo plano sobre el que el mundo occidental practicaba la de libre mercado, no había entonces razón para que las dos potencias principales,

[1] Tal es la opinión de Boris Nicolaevsky, *loc. cit.*, que se apoya ampliamente en una compilación cuidadosa y en el análisis de toda la información disponible.

con sus respectivos aliados, no fuesen capaces de coexistir y de cooperar pacífica y lealmente.

Pasaron varios meses hasta que el discurso secreto ante el partido llegó, primero, al mundo occidental a través del *New York Times* y, después, a los países de gobierno comunista. La consecuencia inmediata fue algo inaudito: rebeliones abiertas en Polonia y en Hungría, cosa que no había ocurrido en todos los años precedentes de silenciosa y sumamente eficaz degradación de Stalin, en los que cierto número de estalinistas, como Rakosi en Hungría, habían sido apartados del poder y en que incluso se había producido una relajación de los controles; lo que ni siquiera había ocurrido antes de la publicación del discurso secreto, cuando los controles se volvieron gradualmente a estrechar y se rehabilitó a algunos estalinistas. La cuestión es que el pueblo se levantó únicamente por obra de palabras abiertas, y no por maniobras silenciosas, poco importa lo efectivas que aquéllas pudieran ser para el observador de la escena totalitaria; y cualquiera que fuera el grado de mala fe subyacente a tales palabras —y la mala fe no estaba en modo alguno ausente—, ella no pudo alterar su potencial inflamatorio. No fueron actos sino «simples palabras» las que, muy en contra de su propósito, consiguieron romper el sortilegio mortal de apatía impotente que el terror totalitario y la ideología arrojan sobre el espíritu de los hombres.

Pero esto no ocurrió en todas partes. Ocurrió sólo donde algunos comunistas de la vieja guardia, como Nagy o como Gomulka, habían sobrevivido milagrosamente al desvelo meticuloso con que Stalin purgó de todo el que no fuera un simple agente de Moscú no sólo al partido ruso sino al movimiento internacional. En el comienzo, la secuencia de los hechos en Polonia y Hungría fue bastante similar. En ambos países se había producido una escisión interna del partido entre los «moscovitas» y estos supervivientes, y el clima general, que incluía el acento en la tradición nacional y en la

libertad religiosa y un profundo descontento entre los estudiantes, era muy parecido. Una está tentada a decir que fue casi un accidente el que lo ocurrido en Hungría no sucediese en Polonia y viceversa. El hecho fue, sin embargo, que Gomulka, al poner a la vista del pueblo polaco el trágico destino de Hungría, pudo parar la rebelión en su fase inicial, de modo que no llegaron a suceder ni la estimulante experiencia de poder que nace del actuar juntos, ni las consecuencias resultantes de osadamente dar entrada a la libertad en la plaza del mercado.

El tercer hecho que recordar es que la rebelión en ambos países se inició entre los intelectuales y estudiantes universitarios, y en general entre los de la generación más joven; esto es, entre los estratos de población cuyo bienestar material y correcto adoctrinamiento ideológico había sido una de las preocupaciones básicas del régimen. No los desamparados sino los privilegiados de la sociedad comunista tomaron la iniciativa, y el motivo para ello no lo fue su propia penuria material o la de sus compatriotas sino exclusivamente la Libertad y la Verdad[2]. Lo cual tuvo que resultar una lección tan dura para Moscú como reconfortante para el mundo libre. No sólo aquí no funcionaron los sobornos, sino que el auge de las ideologías y movimientos totalitarios siempre había hasta ahora atraído a la intelectualidad, y la experiencia ha mostrado que a nadie puede sobornarse con tanta facilidad y atemorizarse sumisamente hasta el sinsentido, como a los académicos, escritores y artistas. La voz del Este de Europa, hablando con tanta sencillez y llaneza de libertad y verdad, sonó como una última afirmación de

[2] El en verdad admirable *Informe sobre el problema de Hungría* de Naciones Unidas cita las palabras de una joven estudiante: «Aunque pudiéramos carecer de pan y de otros bienes necesarios, queríamos libertad. Los jóvenes en particular nos sentíamos constreñidos porque nos habíamos educado entre mentiras. Continuamente teníamos que mentir. No podíamos tener una idea sana porque todo se nos imponía. Queríamos libertad de pensamiento.»

que la naturaleza humana es incambiable, de que el nihilismo será vano, de que incluso en ausencia de toda enseñanza y en presencia de un abrumador adoctrinamiento el anhelo de libertad y de verdad surgirán siempre del corazón y de la mente del hombre.

Pero por desgracia tales conclusiones necesitan matizarse. En primer lugar, las rebeliones acontecieron en países que habían vivido experiencias bastante cortas de dominación total. La bolchevización siquiera superficial de los países satélites no se había producido hasta 1949, y el proceso se interrumpió en 1953 con la muerte de Stalin y el subsiguiente período de deshielo. La pugna sucesoria redundó en la formación de corrientes, lo que hizo inevitable la existencia de discusiones. El grito de libertad nació en esta atmósfera de discusiones intrapartidarias, pero sólo en los territorios recientemente conquistados. Pues de nada comparable a estas palabras y acciones puede darse testimonio en la propia Rusia. Ilya Ehrenburg, un viejo bohemio y un habitual de las tabernas de la orilla izquierda del Sena, podía alimentar aún ciertas esperanzas cuando, a propósito de la nueva línea del partido, acuñó la metáfora justa: «deshielo», pero sin duda su caso representa mucho más a los «abandonados de los dioses» que a la intelectualidad rusa. A diferencia de *Doctor Zhivago* de Pasternak, la novela de Dudintsev *No sólo de pan* —que es probablemente un producto de la citada autocrítica alentada desde arriba— no se preocupa por la libertad, sino por despejar las carreras profesionales de quienes tienen talento. Y las escasas evidencias de alguna auténtica rebeldía entre los intelectuales rusos apuntan más al deseo de saber la verdad sobre los hechos, al derecho a saberla, que a ningún tipo de derecho a la libertad. Un buen ejemplo de ello aparece también en la novela de Dudintsev; cuenta él cómo en los primeros días de la invasión nazi observaba desde una trinchera un combate aéreo entre aviones alemanes y rusos, y en el que los Messerschmitts salieron victoriosos aun siendo menos numerosos: «Algo se rompió en

mi interior porque siempre se me había dicho que nuestros aviones eran los más rápidos y los mejores». Aquí, ciertamente, el autor describe ese largo instante en que el rechazo totalitario de los hechos no llegó a prevalecer; la experiencia de cómo la verdad fáctica hacía explotar «la verdad histórica» de los argumentos del partido, cuyo «nuestros aviones son los más rápidos y los mejores» significa: «a la larga tendremos los más rápidos y mejores, quizá al precio de destruir a todos los que puedan competir con nosotros».

Cualesquiera que puedan ser nuestras convicciones y esperanzas acerca de la naturaleza humana, todas nuestras experiencias con estos regímenes indican que, una vez firmemente establecidos, la realidad fáctica resulta para ellos un peligro mucho mayor que un deseo innato de verdad. Sabemos esto por la medida estalinista de deportar *en masse* a campos de concentración a los soldados del ejército ruso que volvían de la ocupación, dado que ellos habían estado expuestos al impacto de la realidad; como también lo sabemos por el curioso completo desmoronamiento del adoctrinamiento nazi tras la derrota de Hitler y la automática destrucción de su mundo ficticio. La cuestión está en que, como todas las otras experiencias humanas, el impacto de la realidad fáctica necesita del lenguaje si ha de sobrevivir al puro instante de la experiencia; necesita del habla y de la comunicación con otros para permanecer seguro de sí mismo. La dominación total tiene éxito en la medida en que consigue interceptar todos los canales de comunicación: los que van de persona a persona en las cuatro paredes de la intimidad, no menos que los canales públicos que las democracias salvaguardan mediante la libertad de expresión y opinión. Es difícil decir si este proceso de incomunicar a todas y cada una de las personas tiene éxito sólo en situaciones extremas de confinamiento solitario y de tortura. El proceso, en todo caso, lleva su tiempo, y es obvio que en los países satélites está lejos de haberse completado. Mientras el terror no se complementa con la compulsión ideológica ejercida

desde dentro —tan odiosamente patente en las autodenuncias de los falsos procesos[3]—, la capacidad de la gente para distinguir la verdad de las mentiras en el plano fáctico elemental permanece intacta; por ello, la opresión es sentida como lo que es y se demanda libertad.

El pueblo húngaro, jóvenes y viejos, sabía que «vivía entre mentiras» y pidió, de forma unánime y en todos los manifiestos, algo con lo que, en apariencia, la inteligencia rusa se había olvidado ya incluso de soñar, a saber: la libertad de pensamiento. Sería probablemente erróneo concluir de esta unanimidad que la misma preocupación por la libertad de pensamiento, desencadenante de la rebelión entre los intelectuales, convirtió también la rebelión en revolución de todo el pueblo; en un levantamiento que se propagó como un fuego descontrolado, hasta alcanzar a todos los sectores sociales con la única excepción de los miembros de la policía política —los únicos húngaros dispuestos a defender el régimen—. Error parecido sería el inferir de la iniciativa asumida por los miembros del partido comunista la conclusión de que la revolución fue primariamente un asunto interno del partido, una revuelta de «verdaderos» contra «falsos» comunistas. Los hechos hablan un lenguaje bien distinto. ¿Cuáles son, pues, los hechos?

---

[3] El colapso del régimen en Hungría ha brindado un ejemplo perfecto más de la motivación y la técnica de estas autodenuncias, al hacerse pública la preparación de Rajk para su falso proceso. Kadar estaba a cargo del asunto y su conversación con Rajk fue secretamente grabada por Rakosi —presumiblemente para su uso futuro contra Kadar—. En el Comité Central que expulsó a Rakosi, se escuchó la grabación, y los camaradas se encontraron con lo siguiente: «Querido Laci, vengo de parte del camarada Rakosi, que me pidió que viniera y te explicara la situación. Todos sabemos que tú eres inocente, claro. Pero el camarada Rakosi cree que lo entenderás. Sólo a los verdaderamente grandes camaradas se los elige para estas funciones. Y él me pide que te diga que haciendo esto prestarás un servicio histórico al movimiento comunista.» (*Apud* E.M., «Janos Kadar: un retrato», en *Problems of Communism*.) La combinación de adulación e ideología no es accidental; en la ideología misma hay un elemento de pura vanidad.

Una manifestación estudiantil en que no se portaban armas y en lo esencial inocua creció repentina y espontáneamente de unos miles de personas a una enorme multitud que hacía suya una de las demandas de los estudiantes: derribar la estatua de Stalin de una de las plazas públicas de Budapest. Al día siguiente, algunos estudiantes acudieron al Edificio de la Radio a convencer a la emisora de que retrasmitiera los dieciséis puntos de su manifiesto. Una gran multitud se congregó de inmediato, como salida de ninguna parte, y cuando la AVH, la policía política que vigilaba el edificio, trató de dispersar a la multitud con algunos disparos, la revolución estalló. Las masas atacaron a la policía y se hicieron con unas primeras armas. Los obreros, al tener noticia de la situación, abandonaron las fábricas y se sumaron a la multitud. El ejército, llamado a defender al régimen y a ayudar a la policía armada, se puso del lado de la revolución y entregó armas a la población. Lo que había empezado como manifestación estudiantil se había convertido en menos de veinticuatro horas en levantamiento armado.

Desde este momento en adelante, ni programas ni puntos reivindicativos ni manifiestos desempeñaron ningún papel. La revolución se movió al puro impulso del actuar conjunto de todo el pueblo, cuyas demandas eran tan obvias que apenas precisaban formulación elaborada: salida de las tropas rusas del país, elecciones libres que determinaran un nuevo gobierno. La cuestión había dejado de ser cuánta libertad permitir a la acción, al discurso, al pensamiento, y era más bien cómo institucionalizar una libertad que ya era un hecho consumado. Pues si dejamos al margen la intervención externa de las tropas rusas —primero, de las estacionadas en el país y, después, de los batallones regulares llegados de Rusia en formación de combate—, bien puede decirse que nunca una revolución alcanzó sus objetivos de forma tan rápida y completa y con tan pocas pérdidas de vidas humanas. Lo asombroso de la Revolución húngara es que no hubo guerra civil. Pues en cuestión

de horas el ejército se desintegró, y en un par de días la dictadura quedó despojada de todo poder. Ningún grupo, ninguna clase de la nación se opuso a la voluntad del pueblo, una vez que ésta se dio a conocer y su voz pudo escucharse en la plaza pública. (Los miembros de la AVH, que se mantuvieron fieles hasta el final, no formaban grupo ni clase. Sus escalas más bajas se habían reclutado de la escoria de la población —delincuentes, agentes nazis, miembros muy comprometidos del partido fascista húngaro—, y las más altas las componían agentes de Moscú —húngaros con ciudadanía rusa, a las órdenes de oficiales del NKVD—.)

La rápida desintegración de toda la estructura de poder —partido, ejército, oficinas gubernamentales— y la ausencia de pugnas internas en el curso de los acontecimientos subsiguientes son hechos tanto más destacables si se considera que el levantamiento lo iniciaron, claramente, comunistas, los cuales, sin embargo, no conservaron la iniciativa y, con todo, no fueron en ningún momento objeto de la ira o la venganza de los no comunistas, como tampoco ellos mismos se volvieron contra el pueblo. La llamativa ausencia de disputa ideológica, la consiguiente falta de fanatismo y la atmósfera de fraternidad que nació con la primera manifestación callejera y perduró hasta el amargo final, todo ello sólo puede explicarse sobre la base de que el adoctrinamiento ideológico se desintegró antes incluso que la propia estructura política. Fue como si la ideología, de cualquier cariz u orientación, hubiese quedado borrada del mapa y de la memoria en el mismo momento en que el pueblo, intelectuales y obreros, comunistas y no comunistas, se encontró reunido en las calles en lucha por la libertad[4].

---

[4] Este aspecto es especialmente llamativo cuando nos enteramos de que a los insurgentes se sumaron casi de inmediato «800 cadetes de la Academia Militar de Petöfi. Éstos eran en su mayoría hijos de altos oficiales del Gobierno y del Partido Comunista y de miembros de la AVH, que llevaban una vida privilegiada en la Academia Militar y que habían recibido adoctrinamiento durante años». (*Informe de Naciones Unidas*).

A este respecto, el cambio en la realidad que trajo la revolución tuvo sobre las mentes de los húngaros el mismo efecto que el súbito colapso del universo nazi tuvo sobre las mentes de los alemanes.

Con ser importantes estos aspectos, ellos nos dicen más acerca del régimen contra el que la Revolución húngara se rebeló que acerca de la Revolución misma. En su significado positivo, el rasgo sobresaliente del levantamiento fue el que de las acciones del pueblo sin liderazgo y sin un programa previamente formulado no resultara ningún tipo de caos. En primer lugar, no hubo saqueos ni allanamientos de la propiedad por parte de una multitud cuyo nivel de vida había sido miserable y cuya hambre de bienes de consumo era notoria. Tampoco hubo delitos contra la vida, pues los pocos casos de ahorcamientos públicos de oficiales de la AVH se llevaron a cabo con notable contención y discriminación. En lugar de la ley del populacho, que era lo que podía esperarse, aparecieron de inmediato, casi simultáneos al propio levantamiento, Consejos Revolucionarios y Consejos de Trabajadores; es decir, surgió la misma organización que durante más de cien años ha salido a la luz cada vez que, por unos pocos días o por unas pocas semanas o meses, se ha permitido al pueblo disponer sus propios cauces políticos sin un gobierno (o programa de partido) impuestos desde arriba.

Pues estos Consejos hicieron su primera aparición en la revolución que barrió Europa en 1848; reaparecieron en la revuelta de la Comuna de París de 1871; duraron unas pocas semanas en la primera Revolución rusa de 1905, para reaparecer con toda fuerza en la Revolución rusa de Octubre y en las de noviembre en Alemania y Austria tras la Primera Guerra Mundial. Hasta hoy, siempre han sido derrotados, pero en absoluto lo han sido sólo por la «contrarrevolución». El régimen bolchevique destruyó su poder ya bajo Lenin y dio fe de su popularidad al robarles el nombre (*soviet* es el término ruso para *consejo*). En Rusia, el Soviet Supremo se hace

necesario para ocultar el hecho de que la verdadera sede del poder está en el aparato del partido y para presentar al mundo exterior la fachada de un parlamento que no existe. Sobre ello, el Soviet Supremo sirve como una suerte de institución honorífica; la pertenencia a él, que se adquiere por nominación del partido, se concede en razón de méritos sobresalientes en cualquier profesión o desempeño vital. Los miembros de los soviets rusos ni mandan ni gobiernan; no legislan y no tienen derechos políticos de ningún tipo, ni siquiera el privilegio de ejecutar las órdenes del partido. Se supone que no están para actuar en absoluto, y se los elige en reconocimiento de méritos no políticos —por la contribución del individuo a la «construcción del socialismo»—. Cuando los tanques de la Rusia soviética aplastaron la revolución en Hungría, destruyeron en realidad los únicos *soviets* libres y con capacidad de acción que existían sobre la faz de la Tierra[5]. Mas tampoco en Alemania fue la «reacción», sino los socialdemócratas los que liquidaron los Consejos de Soldados y Trabajadores en 1919.

De forma más marcada, si cabe, que en los ejemplos que la precedieron en el tiempo, en el caso de la Revolución húngara el establecimiento de Consejos representó «el primer paso práctico con vistas a restaurar el orden y a reorganizar la economía húngara sobre una base socialista, pero sin el rígido control del partido o del aparato de terror»[6]. Los consejos se hicieron cargo, por tanto, de dos tareas: una, de orden político; la otra, económica; y aunque sería erróneo creer que la línea divisoria entre ambas era nítida, cabe asumir que los Consejos Revolucionarios cumplieron fundamentalmente funciones políticas, mientras que se suponía que los Consejos de Trabajadores se ocupaban de la vida económica. En lo

[5] El único autor que ha destacado este punto, hasta donde yo sé, es Ignazio Silone en un artículo en *The New Leader* XL (21 de enero de 1957).

[6] Tal es la valoración del *Informe* de Naciones Unidas.

que sigue nos ocuparemos sólo de los Consejos Revolucionarios y de la vertiente política; su tarea inmediata era evitar el caos y la propagación de la delincuencia, y en ello tuvieron bastante éxito. La cuestión de si las funciones económicas, en cuanto distinguidas de las políticas, pueden quedar a cargo de consejos, de si es posible, en otras palabras, que las fábricas se administren bajo dirección de los trabajadores y sean de su propiedad, tendremos que dejarla abierta. (Es de hecho bastante dudoso que el principio político de igualdad y autogobierno pueda aplicarse a la esfera económica de la vida. Pudiera ser que la teoría política antigua no estuviera tan equivocada, después de todo, cuando sostenía que la economía necesita, para funcionar bien, del gobierno de los amos, ya que está vinculada a las necesidades de la vida. Pues la teoría antigua se ve apoyada de algún paradójico modo por el hecho de que siempre que la época moderna ha creído que la Historia es de forma primaria el resultado de fuerzas económicas ha dado también en la convicción de que el hombre no es libre y la Historia está sujeta a necesidad.)

En todo caso, aunque emergieran juntos, se hará bien en mantener separados los Consejos Revolucionarios y los Consejos de Trabajadores. Pues aquéllos fueron, ante todo, la respuesta a la tiranía política, mientras que éstos eran, en el caso húngaro, la reacción contra unos sindicatos que no representaban a los trabajadores sino el control del partido sobre los trabajadores. No sólo los Consejos de Trabajadores, también el programa de los Consejos Revolucionarios debe entenderse en el contexto de las condiciones especiales de la Revolución húngara. Así, la demanda de elecciones generales libres forma parte del programa inherente a la emergencia de consejos en cualquier parte; pero la demanda de restablecer el sistema multipartidista tal como había regido en Hungría y en todos los países europeos antes del ascenso de la tiranía, fue la reacción casi automática a las peculiaridades de la situación, a la vergonzosa

supresión y persecución de todos los partidos que habían existido antes de la dictadura de partido único.

Para comprender el sistema de consejos conviene recordar que es tan antiguo como el propio sistema de partidos; como tal, representa la única alternativa a éste, o sea, la única alternativa de representación democrática electoral al sistema multipartidista continental, con su énfasis, de un lado, en los intereses de clase y, de otro, en la ideología o *Weltanschauung*. Pero mientras que el origen histórico del sistema de partidos se halla en el Parlamento y en los bandos enfrentados en su seno, los consejos nacieron exclusivamente de las acciones y demandas espontáneas del pueblo, y no se dedujeron de ninguna ideología ni fueron previstos, mucho menos preconcebidos, por ninguna teoría acerca de la forma óptima de gobierno. Dondequiera que aparecieron, fueron recibidos con la decidida hostilidad de las burocracias de los partidos y de sus líderes, de la derecha a la izquierda, y con el desprecio unánime de los teóricos y científicos políticos. La cuestión es que los consejos han sido siempre indudablemente democráticos, pero en un sentido nunca antes visto y nunca antes pensado. Y dado que nadie, ni estadistas ni científicos de la política ni los partidos, ha prestado nunca ninguna atención seria a esta forma nueva y por completo inédita de organización, su tenaz re-surgimiento a lo largo de más de un siglo no puede ser más espontáneo ni puede estar menos influido por un interés o teoría extrínseco.

Bajo las condiciones contemporáneas, los consejos son la única alternativa democrática que conocemos al sistema de partidos, y los principios en que descansan están en muchos aspectos en aguda oposición a los del sistema de partidos. Así, las personas elegidas para los consejos se eligen en la base, y no es la maquinaria del partido la que las selecciona y propone al electorado, ya sea como individuos entre opciones alternativas, ya como lista de candidatos. Sobre ello, no es el programa o la plataforma o la ideología lo que

motiva la elección del votante, sino exclusivamente la estima por la persona, cuya integridad, coraje y buen juicio se supone merecen el suficiente crédito como para confiarle la representación. En consecuencia, al elegido no le obliga nada distinto de la confianza depositada en sus cualidades personales, y su orgullo está en «haber sido elegido por los trabajadores, no por el gobierno»[7] o por un partido: es elegido por sus iguales y no desde arriba ni desde abajo.

Una vez elegido un órgano de personas en que se ha depositado la confianza, surgirán de nuevo, sin duda, diferencias de opinión entre ellas, que podrán a su vez conducir a la formación de «partidos». Pero estos grupos de personas de una misma opinión dentro de los consejos no serían partidos en sentido estricto; constituirían más bien esos bandos desde los que se desarrollaron originalmente los partidos parlamentarios. La elección de un candidato no dependería de su adhesión a un determinado bando, sino todavía de su poder personal de persuasión en la defensa de su punto de vista. En otras palabras, los consejos controlarían a los partidos, y no serían sus representantes. La fuerza de un bando no dependería de su aparato burocrático y ni siquiera del atractivo de su programa o *Weltanschauung*, sino del número de personas en sus filas que hubieran obtenido la confianza y que se hagan dignos de ella. En las etapas iniciales de la Revolución rusa se manifestó claramente este desarrollo, y la razón principal de Lenin para abortar los *soviets* fue que el pueblo depositaba su confianza en los socialrrevolucionarios en mayor medida que en los bolcheviques; el poder del Partido Comunista, que había sido responsable de la Revolución, se veía en peligro por el sistema de consejos surgido de la Revolución.

---

[7] Vid. *The Revolt in Hungary: A Documentary Chronology of Events* [*La rebelión en Hungría. Cronología documental de los hechos]*, que recoge la historia de la Revolución húngara en una compilación de las emisiones de las radios húngaras, oficiales y no oficiales. Publicado por el Free Europe Comitee, Nueva York, n.d.

Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron —la idea es tentadora— en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política.

Las personas elegidas eran comunistas y no comunistas; las fronteras de partido no parecen haber desempeñado papel ninguno, siendo el único criterio —en los términos de un periódico— «que ninguna de ellas empleara mal su poder o pensara sólo en su posición personal». Y esto es más un criterio de cualificación que de moralidad. Quienquiera que emplea mal el poder o lo pervierte en violencia o se interesa sólo por sus asuntos particulares y se despreocupa del mundo común, sencillamente no encaja con el desempeñar un papel en la vida política. Los mismos principios se observaron en las fases ulteriores de la elección, ya que se instaba a los consejos elegidos directamente en la base a elegir representantes para los cuerpos superiores «sin considerar la afiliación al partido y con el respeto debido a la confianza del pueblo trabajador»[8].

[8] Ib.

Uno de los aspectos más llamativos de la Revolución húngara es el hecho de que este principio del sistema de consejos no sólo reapareció, sino que en doce breves días pudo reaparecer con él un amplio espectro de sus potencialidades. Nada más ser elegidos en votación directa los miembros consejiles, los nuevos consejos empezaron a coordinarse libremente entre ellos, con vistas a elegir de entre sus filas los representantes en los consejos superiores hasta el Consejo Nacional Supremo, el equivalente del gobierno nacional —la iniciativa a este respecto partió del revivido Partido Nacional Agrario, ciertamente el último grupo del que sospechar ideas extremistas—. Este Consejo Supremo quedó en fase preparatoria, pero los pasos previos a su constitución se habían dado por doquier: los consejos de trabajadores habían establecido comités de coordinación y los Consejos Centrales de Trabajadores operaban ya en muchas zonas; los consejos revolucionarios en las provincias estaban coordinados y planeaban establecer un Comité Nacional Revolucionario con que sustituir a la Asamblea Nacional. Aquí, como en todos los otros momentos sumamente efímeros de la Historia en que se ha oído la voz del pueblo, sin sufrir alteración por los gritos del populacho ni anquilosamiento por las burocracias de los partidos, no podemos hacer más que un boceto muy sumario de las potencialidades y fisonomía del único sistema democrático que ha sido nunca verdaderamente popular en Europa —en que el sistema de partidos se hallaba desacreditado casi al día siguiente de nacer—. (En el capítulo VIII, sección 3, discutimos la diferencia crucial entre el sistema multipartidista, continental, y el bipartidista angloamericano; diferencia que debe tenerse siempre en mente para una comprensión adecuada de los acontecimientos y revoluciones en Europa.) El surgimiento de los consejos, no la restauración de los partidos, fue el signo claro de un auténtico brote de democracia frente a la dictadura, de libertad frente a la tiranía.

Al ponderar nosotros la lección de la Revolución húngara, puede ser bueno considerar cómo procedió el régimen restaurado a aplastar el levantamiento. El ejército ruso en una invasión en toda regla necesitó de tres semanas íntegras para pacificar el país, lo que habla a las claras de la solidez del poder organizativo de los consejos. Las demandas del pueblo de libertad y verdad fueron, por supuesto, rechazadas, pero en determinado respecto el gobierno sí hizo una concesión. A los agricultores, que en Hungría igual que en Polonia habían abandonado de manera espontánea las explotaciones colectivas, no se les obligó a retornar a ellas, con el resultado de que todo el experimento de granjas colectivas casi colapsó en ambos países y la producción agrícola de ambos territorios cayó muy por debajo de las necesidades de la economía nacional. La concesión a los agricultores, que es por tanto la única clase que, al menos hasta el momento, ha obtenido algunos beneficios de los levantamientos, tuvo importancia tanto en el plano material como en el ideológico. La primera oleada de represión sangrienta se dirigió directamente contra los Consejos Revolucionarios, el órgano de acción y representación del pueblo como un todo. Después de reducida una vez más la nación a la impotencia, la libertad de pensamiento se borró del mapa de manera implacable y sin la más mínima concesión. Sólo entonces se produjo la disolución de los Consejos de Trabajadores, que el régimen interpretó como sustitutos de los sindicatos del partido y gubernamentales, más que como un cuerpo político.

Ciertamente es digno de notarse que el mismo orden en la restauración de la dominación total se ha seguido en Polonia, donde los gobernantes rusos no tuvieron que aplastar una revolución sino sólo retirar ciertas concesiones ganadas en la revuelta de 1956. También aquí los nuevos consejos de trabajadores, esto es, los sindicatos independientes del control del partido, fueron los últimos en desaparecer; once meses han podido sobrevivir, hasta abril de

1958, y su liquidación vino acompañada y seguida de restricciones más severas que nunca sobre las libertades intelectuales. Si traducimos a términos teóricos el orden temporal de estas medidas, vemos que la primera prioridad recae sosbre la libertad de acción, encarnada en los Consejos Revolucionarios en Hungría: los primeros en ser aplastados, y sus miembros los primeros en ser perseguidos. Pero la libertad de pensamiento se sintió casi como igual de peligrosa, y a la liquidación de los consejos siguió de inmediato la persecución de los intelectuales. La representación de los intereses laborales que los trabajadores habían encomendado a sus propios sindicatos, contenía en apariencia un componente de acción demasiado grande para ser tolerado; con todo, se suprimió de forma más lenta y menos violenta que los otros dos. Finalmente, y del mayor interés, la única esfera en que se consideraron posibles y prudentes ciertas concesiones temporales, no obstante todo el discurso marxista sobre la absoluta prioridad del sistema económico, fue precisamente la esfera económica, en la que sólo estaba en juego la organización de la labor y el modo de distribución de los bienes de consumo.

La ideología materialista no era, claramente, la que dictaba estas medidas. Ellas se guiaban por la muy realista comprensión de que la libertad reside en las capacidades humanas de acción y de pensamiento, y no en la labor y en el modo de ganarse la vida. Dado que la labor y el modo de ganarse la vida se hallan, como todas las actividades estrictamente económicas, sujetos a necesidad en todo caso, ligados a las necesidades de la vida, se consideró improbable que las demandas de mayores libertades en esta esfera condujeran nunca por sí solas a la reclamación de libertad. Con independencia de lo que el mundo libre pueda pensar sobre lo que está en juego en su conflicto con el totalitarismo, los propios dictadores totalitarios han mostrado en la práctica saber muy bien que la diferencia de sistemas económicos, lejos de constituir el núcleo duro de desacuerdo final, viene a ser lo único en que son posibles concesiones.

3. EL SISTEMA DE SATÉLITES

Las últimas palabras que salieron de la Hungría libre las pronunció la emisora Kossuth y acababan con la siguiente frase: «Hoy es Hungría y mañana, o pasado mañana, será el turno de otros países, pues el imperialismo de Moscú no conoce fronteras, y sólo trata de ganar tiempo». Unos días antes la Radio Comunista Libre (Rajk) había declarado sin ambages que «Stalin no era el único en usar el comunismo como pretexto para expandir el imperialismo ruso» y que entre los logros de la Revolución húngara había estado «el brindar un nítido cuadro del brutal dominio colonial de Rusia».

Dijimos al inicio de estas líneas que el desarrollo y la expansión del totalitarismo soviético de posguerra deben mirarse a la luz llameante de la Revolución húngara. Esta luz —¿quién lo negará?— no es firme, brilla y tiembla. Pero es la única auténtica luz que tenemos. Las palabras pronunciadas durante el acontecimiento por hombres que actuaban con libertad y combatían por la libertad tienen más peso y son escuchadas por más gentes —así lo esperamos— que las reflexiones teóricas, precisamente por haber sido dichas en el fragor del momento y sin reflexión[1]. Si estas gentes dijeron que contra lo que estaban combatiendo era contra el imperialismo, la ciencia política debe aceptar el término, por más que hubiéramos preferido reservar la palabra «imperialismo», tanto por razones conceptuales como históricas, para la expansión colonial europea que se inició en el último tercio del diecinueve y

---

[1] Para evitar malas comprensiones diré que no atribuyo la misma alta significación a los informes o teorías de las víctimas o testigos oculares. La presencia del terror paraliza y esteriliza al pensamiento con mayor efectividad aun que a la acción. Si uno osa arriesgar la propia vida, es más fácil actuar que pensar bajo condiciones de terror. Y el sortilegio que el terror obra en la mente del hombre sólo puede romperlo la libertad, no el mero pensamiento.

concluyó con la liquidación del gobierno británico sobre la India. Nuestra tarea sólo puede ser entonces analizar qué tipo de imperialismo se ha desarrollado a partir de la forma totalitaria de gobierno.

Como vimos con anterioridad, el «imperialismo» —tanto la palabra como el fenómeno— era desconocido hasta que el ritmo de aceleración siempre creciente de la producción industrial forzó a abrir las limitaciones territoriales del Estado-Nación[2]. Su rasgo sobresaliente halló expresión en el lema del momento: «expansión por la expansión», que quería decir: expansión sin tomar en cuenta lo que tradicionalmente se habían considerado intereses nacionales, tales como la defensa del territorio y su crecimiento limitado por anexión de territorios vecinos. No fueron motivos políticos sino económicos los que impulsaron la expansión imperialista, y la política secundó a la economía en expansión dondequiera que ésta alcanzó a llegar por vía de la inversión de capitales, de los excedentes financieros de la economía nacional, o de la emigración de población inempleable que también se había vuelto superflua para la vida de la nación. El imperialismo fue así la resultante del intento del Estado-Nación por sobrevivir en las circunstancias de una nueva economía y en presencia de un mercado mundial emergente. Su dilema era que los intereses económicos de los nacionales de un país requerían una expansión que no podía justificarse sobre la base del nacionalismo tradicional, con su insistencia en la identidad histórica de pueblo, Estado y territorio.

De principio a fin, para lo mejor y para lo peor, los destinos del imperialismo, la suerte que corrieron las naciones dominadoras, no menos que el lote que sufrieron las «razas sometidas», quedaron

---

[2] Un buen resumen del trasfondo histórico está ahora disponible en: R. Koebner, «The Emergence of the Concept of Imperialism» en: *Cambridge Journal*, 1952.

determinados por este origen. La conciencia nacional se pervirtió en conciencia racial, impelida por la solidaridad natural de los «hombres blancos» en tierras extrañas, lo cual a su vez despertó en las razas sometidas la conciencia de su color. Pero junto con el racismo, el nacionalismo hizo incursión en las antiguas culturas de Asia y en el salvajismo tribal de África, y si la burocracia colonial de mentalidad imperialista podía volverse sorda a las aspiraciones nacionales que ella misma había despertado, el Estado-Nación no podía hacer otro tanto sin negar el mismísimo principio de su propia existencia. Las burocracias coloniales vivieron un conflicto permanente con sus respectivos gobiernos de la metrópoli, y mientras el imperialismo socavaba el nacionalismo al desplazar las lealtades de la nación a la raza, el Estado-Nación, con sus instituciones legales y políticas todavía intactas, prevaleció siempre a la hora de impedir los peores excesos. El temor a efectos *boomerang* del imperialismo sobre la madre patria siguió siendo lo bastante fuerte como para convertir los parlamentos nacionales en bastiones de justicia favorables a los pueblos oprimidos y contrarios a la administración colonial.

El imperialismo en conjunto fue un fracaso por la dicotomía entre los principios legales del Estado-Nación y los métodos que se necesitaban para la opresión permanente de otros pueblos. Este fracaso ni era necesario ni se debió a ignorancia o incompetencia. Los imperialistas británicos sabían muy bien que mediante «masacres administrativas» podían mantener la India bajo su yugo, pero sabían también que la opinión pública doméstica no apoyaría semejantes medidas. El imperialismo podría haber tenido éxito en caso de que el Estado-Nación hubiese estado dispuesto a pagar el precio de suicidarse y transformarse en una tiranía. Es una de las glorias de Europa, y en especial de Gran Bretaña, el que prefirió liquidar el Imperio.

Tales evocaciones del pasado sirven quizá para recordarnos cuánto mayores son las opciones de éxito de un imperialismo dirigido por un gobierno totalitario. Más aun cuando Rusia nunca fue un

Estado-Nación en sentido estricto; hasta los propios zares gobernaban un imperio multinacional desde el centro de poder en Moscú. El principio de autodeterminación nacional, esa pesadilla de los viejos imperialistas obligados a negar a los pueblos sometidos el mismísimo principio de su propia existencia política, no plantea siquiera un problema a los actuales gobernantes de Moscú. Ellos gobiernan los países satélites con, en esencia, el mismo mecanismo que emplean para su imperio doméstico; hacen concesiones a la cultura nacional en el plano del folklore y de la lengua, al mismo tiempo que imponen no ya la línea política concebida y dirigida por Moscú, sino también el ruso como la lengua oficial de todas las nacionalidades. La introducción del estudio obligatorio del ruso fue una de las primeras exigencias de Moscú en el proceso de bolchevización, igual que su eliminación ocupaba un lugar preeminente en todos los manifiestos en Hungría y en Polonia.

Por tanto, ninguna dicotomía de principio entre gobierno interior y gobierno colonial pondrá límites al imperialismo totalitario, y si también él ha de temer ciertos efectos *boomerang* de sus aventuras imperialistas, las causas son otras. Así, el que fuese necesario llamar al ejército ruso para aplastar el levantamiento húngaro fue quizá una de las razones de que Zhukov alimentara esperanzas de ganar primacía sobre el partido en Rusia y de consolidar, en todo caso, su recién ganado ascendiente sobre la policía. Pues los sucesos húngaros parecían probar que las fuerzas policiales, aun cuando modeladas a imagen del NKVD ruso, no bastaban para hacer frente a una rebelión en toda regla. Y aun más importante, la rauda desintegración del ejército húngaro, causa última de que una molesta pero inocua manifestación de descontento deviniera un levantamiento armado, demostraba a qué extremo llegaba la dependencia del régimen de la lealtad de sus soldados y oficiales. La rápida reacción de Kruschev frente a tales esperanzas y aspiraciones muestra una preocupación por los efectos *boomerang* sobre el gobierno interior

que es similar a la del antiguo tipo de imperialismo. Pero aquí el peligro de tales efectos es temporal, imputable al inevitable retraso de tiempo en la bolchevización de la colonia respecto de la madre patria. Con ello, el desafecto de los ejércitos satélites y la dudosa confianza a que se harían acreedores en caso de guerra prueban únicamente que en estos territorios las tradiciones militares nacionales siguen intactas, y que la bolchevización avanzó con mayor lentitud en una institución que, después de todo, se había heredado del régimen anterior y no había podido, como la policía política, modelarse de la nada.

Los efectos *boomerang* en el imperialismo totalitario se distinguen de los del imperialismo nacional en que ellos, naturalmente, obran en dirección inversa —las escasas y desvaídas muestras de inquietud en Rusia fueron causadas probablemente por los sucesos de Polonia y Hungría—; y lo mismo pasa con las medidas que el gobierno está forzado a tomar para combatirlos. Pues igual que el imperialismo europeo no podía trasgredir ciertos límites en la opresión, incluso cuando la efectividad de las medidas extremas estaba fuera de duda —ya que la opinión pública no las habría apoyado, ni un gobierno legal sobrevivido a ellas—, así el totalitarismo ruso se ve forzado a aplastar toda oposición y a retirar todas las concesiones incluso cuando ellas podrían pacificar temporalmente los países oprimidos y hacerlos más dignos de confianza en caso de guerra —ya que semejante «lenidad» pondría en peligro el gobierno en el interior y dejaría a los territorios conquistados en situación de privilegio—.

Este último punto tuvo, desde luego, considerable importancia en las etapas iniciales del sistema de satélites, cuando la preocupación básica del poder imperialista gobernante no era cómo mantener una diferencia entre el área nacional y colonial, sino, al contrario, cómo igualar a la baja las condiciones de los territorios recientemente conquistados con el nivel de la propia Rusia soviética. La expansión rusa de posguerra no tuvo como causa consideraciones económicas, ni su dominio de los territorios conquistados

está determinado por ellas. Las puras consideraciones de poder sustituyen aquí al motivo del beneficio, tan conspicuo en el imperialismo europeo de ultramar. Pero aquéllas no son de carácter nacional, ni se guían por el interés de la propia Rusia, aunque es cierto que durante casi una década los gobernantes de Moscú no parecieron interesarse en otra cosa que en el robo de las posesiones industriales de sus satélites —y no sólo de las industriales— y en la firma forzosa de acuerdos comerciales gravemente lesivos para éstos. Pero la extrema desidia con que los rusos trataban su botín de las industrias desmanteladas, con frecuencia arruinado antes incluso de ser embarcado a Rusia, indica que su verdadero objetivo era, más bien, forzar a la baja el nivel de vida de los países satélites antes que al alza el suyo propio. Esta tendencia se ha invertido ahora, y grandes cantidades de carbón, de mineral de hierro, de aceite, así como de productos agrícolas, embarcan de vuelta a los territorios sometidos, cuyas necesidades se han convertido en una pesada carga sobre los recursos rusos y han causado en la Unión Soviética graves desabastecimientos. Mas el objetivo sigue siendo la igualación de las condiciones.

Estas y otras distinciones entre el imperialismo occidental-nacional y el ruso-totalitario no alcanzan, sin embargo, el corazón del asunto. Pues el antecedente inmediato del imperialismo totalitario no es la versión británica, alemana o francesa del gobierno colonial de ultramar, sino la versión alemana, austríaca o rusa del imperialismo continental. En realidad, éste último nunca llegó a triunfar y por ello es desdeñado por los estudiosos del imperialismo, pero en la forma de los llamados «panmovimientos» —pangermanismo, paneslavismo— fue una fuerza política muy potente en Centroeuropa y en la Europa del Este. No sólo el totalitarismo, el nazismo no menos que el bolchevismo, tiene una importante deuda con el pangermanismo y con el paneslavismo en cuestiones de ideología y organización: el programa totalitario de expansión,

aunque de alcance global y por ello distinto del de los panmovimientos, prosigue los fines del imperialismo continental. El acuerdo principal radica aquí en que la estrategia de expansión se atiene a la continuidad geográfica y se extiende desde un centro de poder a una periferia ampliable, que se supone entonces que ha de gravitar «naturalmente» hacia su centro. Esta extensión cohesiva nunca habría tolerado, claro está, la dicotomía entre gobierno interior y administración colonial; y dado que el imperialismo continental pretendía fundar su «imperio» en la propia Europa, para ello no dependía de ninguna diferencia de color que separase «los linajes superiores de los inferiores»; en lugar de ello, propuso tratar a los pueblos europeos como colonias bajo gobierno de una raza de señores de origen germano o eslavo.

Sin duda que el término «satélite» es una metáfora muy apropiada para la versión rusa del imperialismo totalitario. La extensión cohesiva, y no las posesiones abandonadas a su lejanía ni la ingeniería de revoluciones comunistas en países distantes, constituye la actual estrategia bolchevique para la conquista global. (Es desde luego bastante probable que Rusia se sintiera casi tan incómoda como los Estados Unidos si por algún raro accidente de circunstancias caóticas el Partido Comunista accediese legalmente al poder en Francia.) Dado que la expansión es continua y que se inicia en la frontera nacional, sus objetivos últimos pueden ocultarse con facilidad detrás de las tradicionales reclamaciones nacionalistas. Así, difícilmente se habrían aceptado las demandas de Stalin en Yalta si los estadistas aliados no hubieran sentido que él sólo reclamaba lo que la política exterior rusa había tradicionalmente querido. Era la misma incomprensión de que se aprovechó Hitler en Múnich cuando proclamó que sólo deseaba la anexión de los territorios alemanes en Austria y Checoslovaquia y la liberación de las minorías alemanas.

El sistema de satélites no es en sí mismo, empero, ni la única forma de imperialismo totalitario ni la más natural. Debe contemplarse más

bien contra el fondo del imperialismo nazi, con el que el modelo ruso tiene una única cosa en común: la insistencia en la expansión cohesiva. La falta de interés de Hitler por adquirir posesiones ultramarinas o por intensificar la reclamación del nacionalismo alemán de restitución de las antiguas colonias alemanas, era cosa notoria. La Alemania nazi gobernó Europa occidental por medio de gobiernos títeres, políticos nativos corruptos y colaboracionistas, y en el Este desarrolló una política de despoblamiento y exterminio con el propósito de, tras las guerra, colonizar con tropas de élite estas tierras vaciadas de población. Los agentes de Moscú en los países satélites no son simples títeres sino antiguos y experimentados miembros del movimiento comunista, y como tales no están ante sus amos de Moscú en peor situación que un burócrata de Ucrania o de la Rusia blanca, los cuales se supone que también ellos habrán de sacrificar los intereses nacionales de su pueblo a las exigencias del movimiento internacional o de Moscú. Y ni siquiera Stalin —a lo que parece— deseaba exterminar las poblaciones de las naciones satélites y recolonizar el territorio. Otra alternativa para el imperialismo ruso habría sido gobernar la región entera igual que los países bálticos, sin la intermediación de autoridades locales, es decir, por incorporación directa a ese Imperio Soviético que pretende ser una Unión de repúblicas federadas.

El sistema de satélites es claramente un compromiso, y acaso uno sólo temporal. Ha nacido en la constelación de posguerra de dos grandes potencias que acuerdan, bien que de forma hostil, sus respectivas zonas de influencia. Como tal, el sistema de satélites es la respuesta rusa al sistema americano de alianzas, y la falsa independencia de los satélites es importante para Rusia como reflejo de la soberanía nacional intacta de los aliados de los Estados Unidos. Por desgracia, la metáfora del satélite vuelve a ser sólo demasiado adecuada; pues se corresponde con los temores que ha de sentir cualquier país al entrar en una alianza con una de las superpotencias;

temor no tanto a perder su identidad por entero, sino a convertirse en país «satélite» que gravita en la órbita del poder central de otro y se mantiene vivo sólo por la fuerza de atracción de éste. Y ciertamente el peligro de la coexistencia de dos superpotencias hostiles es que todo sistema de alianzas iniciado por cualquiera de ellas degenerará automáticamente en un sistema de satélites hasta absorber al mundo entero en sus órbitas de poder. La política exterior americana ha consistido en dividir el mundo en países comunistas, países aliados y países neutrales, con el propósito de mantener equilibrada la balanza entre las dos superpotencias al reconocer de hecho, si no *de iure*, sus respectivas esferas de influencia e insistir en la neutralidad del resto[3]. Por insegura que esta balanza de poder pueda ser, la imagen de la política exterior americana es en esencia la de una estructura estable. La política exterior rusa se guía, sin embargo, por una imagen distinta, en la que no existen países neutrales. Dejando fuera de consideración, por irrelevantes, los pequeños países neutrales de Europa como Suiza, y focalizando su atención básica en Asia y África, los rusos toman en cuenta, tal como Kruschev lo destacó recientemente, la fuerza del nacionalismo revolucionario, que se añade al «imperialismo» americano y al comunismo ruso-chino. De suerte que una importante tercera parte del mundo consta de regiones en que, de acuerdo con el comunismo, la revolución nacional está en la agenda de la Historia y, con ella, el automático crecimiento de la esfera rusa de influencia. En la medida en que las declaraciones rusas acerca de las posibilidades de una competencia pacífica de las dos superpotencias sean algo más que propaganda, dicha competencia no afecta a la producción de coches, neveras o mantequilla, sino al ensanchamiento gradual de las dos zonas de influencia en juego.

---

[3] El triste espectáculo de la estricta no-intervención del mundo libre en los asuntos húngaros, la tolerancia incluso de una invasión militar por tropas rusas, han mostrado hasta qué grado resulta este reconocimiento un *fait accompli*.

Aunque el sistema de satélites pueda haber nacido como un compromiso entre las tendencias inherentes a la dominación totalitaria y la necesidad de mantener un facsímil de la política exterior normal del mundo libre, los mecanismos de gobierno desplegados por el imperialismo ruso concordaban en buena medida con él. En cada uno de los casos, la conquista del país por la fuerza del Imperio soviético se representó como si hubiera tenido lugar la toma del poder por un partido nativo. El elaborado juego preparatorio de los años cuarenta, cuando en primer lugar, antes de la plena bolchevización, se toleraron diversos partidos y luego se los liquidó en favor de la dictadura de partido único, sirvió para fortalecer la ilusión de que se estaba ante desarrollos políticos domésticos, independientes entre sí. Lo que Moscú hizo fue crear réplicas exactas no sólo de su propia forma de gobierno sino de los desarrollos que condujeron hasta ella. A fin de asegurarse de que el desarrollo no discurriría en una dirección «incorrecta», Moscú se cuidó, incluso en el tiempo de las tácticas de Frente Popular, de reservar el Ministerio del Interior a comunistas, controlando así la policía, cuyo núcleo había sido establecido por las unidades de la policía soviética que acompañaban al ejército de ocupación. La policía se organizó según el modelo totalitario ortodoxo: una élite espía en el interior de ella se encargaba de delatar a los miembros ordinarios, los cuales a su vez delataban a los miembros del partido y a la población en su conjunto. La bolchevización del país se introdujo con los mismos falsos procesos de miembros prominentes del partido que nos son conocidos del caso ruso; con la salvedad aquí de que también los miembros menos prominentes sufrieron la deportación a campos de concentración, presumiblemente en Rusia. Desde un comienzo, además, esta red de espionaje policial se duplicó con una organización similar establecida por el ejército ruso, y la única diferencia entre ambos cuerpos concurrentes era que «servían a distintos amos de la oligarquía soviética».

Esta duplicación y multiplicación de organismos concuerda asimismo con la ortodoxia de las instituciones totalitarias. E igual que su modelo en Rusia, la policía de las naciones satélites guardaba «informes» de cada ciudadano del país, en los cuales se consignaba, además de la información comprometedora, la relativa a asociaciones, amigos, familia, conocidos, todo ello de mucho mayor valor para el terror totalitario.

Con todo, aunque la policía se organizó en estricta conformidad con el modelo ruso, no se siguió el método de crear réplicas y dotarlas de personal nativo. Fue ésta la única institución en que los consejeros rusos no permanecieron en la sombra, sino que supervisaron abiertamente a los naturales del país e incluso montaron ellos mismos los falsos procesos. Algo semejante parece haber ocurrido en los ejércitos satélites, que después del levantamiento húngaro se pusieron bajo el mando de oficiales rusos. Pero mientras que este control militar fue claramente una reacción frente a desarrollos imprevistos, el control de la policía se planeó como si los gobernantes rusos pensaran que una vez puesto en marcha este mecanismo de máxima importancia en la dominación total, todo lo demás vendría luego de una manera automática.

Pero hay otra diferencia adicional entre el sistema ruso y el de los satélites, más bien discreta pero que no deja de ser relevante; concierne al método de selección de los cuadros y miembros de la policía. También aquí los rusos tuvieron que retroceder a experiencias de las primeras etapas de gobierno totalitario y confiar en delincuentes y otros elementos comprometidos de la población. Lo cual está en agudo contraste con el sistema que los rusos llevan practicando desde hace ahora más de veinticinco años, en el que la policía elige sus nuevos miembros de los cuadros y miembros del partido e incluso de la población en general. La cuestión es que a los miembros del NKVD se los recluta para la policía casi de la misma forma en que se llama al servicio militar a todos los

ciudadanos. Este defecto en la reproducción del sistema está causado, obviamente, por el retraso temporal en su desarrollo totalitario, que mencionamos más arriba; en los países satélites la policía es todavía un cuerpo de «élite» en el sentido original del término —cuyos miembros se seleccionan en función de características que los distinguen no sólo de los ciudadanos normales, sino también de los miembros normales del partido—.

Hasta el momento, este factor temporal ha frustrado los intentos de Moscú de crear réplicas exactas del gobierno ruso en los países satélites. Ignoramos si este retraso en el tiempo habría resultado tan peligroso y digno de nota si la crisis de sucesión tras la muerte de Stalin no hubiera disparado todos los acontecimientos en direcciones imprevistas. En todo caso, fue en ese preciso momento cuando el carácter facsímil de los gobiernos satélites, con su servil imitación de los amos de Moscú, se tomó la revancha. Pues el período de desestalinización y la crisis sucesoria, que no crearon mayores perturbaciones en Rusia, tuvieron sus consecuencias más peligrosas en aquellos países que, como Polonia y Hungría, habían seguido más sumisamente a Rusia en la desestalinización, en tanto que Rumania y Albania, incluso Bulgaria y Checoslovaquia, donde los estalinistas consiguieron conservar el poder contra la tendencia de Moscú, permanecieron tranquilos y fieles. No cabe duda de que en la perspectiva del imperialismo totalitario la desestalinización fue una gran equivocaión.

Es básicamente esta diferencia en la reacción a los sucesos de Rusia la que explica ciertas disparidades de las condiciones actuales en los países satélites; y esta disparidad se debe a determinados fracasos del imperialismo totalitario, que no auguran un nuevo y más esperanzador estadio de su desarrollo. La gravedad de estos fracasos se deja calibrar del mejor modo por el número de divisiones soviéticas estacionadas en los países satélites: todavía se necesitan 28 guarniciones para ocupar Hungría, y en los soldados

húngaros, ahora bajo mando directo de oficiales rusos, aún no se tiene confianza suficiente como para entregarles armas; no siendo la situación mucho mejor en ningún otro sitio. La presencia de las tropas rusas, aun cuando legalizada a través del Pacto de Varsovia —oportunamente modelado a imagen de la OTAN—, puede ayudar a destruir esa ficción de independencia por mor de la cual se diseñó todo el sistema y que por sí misma, prescindiendo incluso de todas las demás atrocidades, constituye una hipocresía peor que ninguna de las cometidas por la Europa imperialista en su mandato colonial. Sentarse en las bayonetas no es sólo una forma anticuada y más bien incómoda de dominación; sobre ello, supone además un serio revés a las aspiraciones totalitarias que esperaban poder mantener a los satélites en la órbita de Moscú por la pura fuerza de la ideología y del terror. Pero hasta el momento estos reveses no han bastado para quebrar el hechizo que el sistema ejerce en Asia y en África, es decir, en todas las regiones de la Tierra cuya vida política y emocional gira aún en torno a la reacción contra un imperialismo más antiguo en que los extranjeros asumían abiertamente el poder. Por desgracia, la carencia en estos pueblos de experiencia política en general, y de experiencia en la política moderna en particular, hace excesivamente fácil engañarlos, dispuestos como están a aceptar que, sea lo que fuere, ahora ya no se trata de un imperialismo como el que conocieron anteriormente y que, cualquiera que puedan ser los defectos del régimen, no viola el principio de igualdad racial. No es probable que esta situación cambie mientras los antiguos pueblos colonizados se atengan a la conciencia del color de su piel en lugar de a la conciencia de libertad.

Los fracasos del imperialismo totalitario debieran tomarse con la misma seriedad que los éxitos de los técnicos e ingenieros soviéticos. Pero ni los fracasos de 1956 ni los éxitos de 1957 indican un nuevo desarrollo interno de esta forma de gobierno, ya sea en dirección a un despotismo ilustrado, ya en la de alguna otra forma

de dictadura. Si los dramáticos acontecimientos de la Revolución húngara demuestran algo, ello tiene que ver, en el mejor de los casos, con los peligros que pueden surgir de la alegalidad y la ausencia de forma que son inherentes a la dinámica misma del régimen y que saltan a la vista en su incapacidad para resolver el problema sucesorio. Por el momento, el peligro ha pasado; Kruschev se hizo con el poder mediante una cuidadosa repetición de todos los métodos empleados por Stalin en su ascenso al poder, y aún no sabemos si a la repetición de los relativamente incruentos años veinte seguirá de nuevo un terror en toda regla a semejanza de los treinta. Y lo que es más importante, no podemos siquiera decir si la crisis de sucesión habría resultado peligrosa de no ser por la presencia de los satélites y de su insuficiente práctica del totalitarismo. Cabe sospechar que sólo la coincidencia de la crisis de sucesión con la reciente expansión comportó un peligro real para el régimen.

Las señales de peligro de 1956 tuvieron, con todo, suficiente entidad, y aunque hoy hayan quedado ensombrecidas por los éxitos de 1957 y por el hecho de que el sistema fue capaz de sobrevivir, no sería prudente olvidarlas. Si auguran algo en absoluto, sería mucho más un repentino y dramático colapso de todo el régimen, que una normalización gradual de él. Tal desarrollo catastrófico no ha de traer necesariamente el caos, como hemos aprendido de la Revolución húngara, por más que sería ciertamente imprudente esperar del pueblo ruso, tras cuarenta años de tiranía y treinta de totalitarismo, el mismo espíritu y la misma fecundidad política que el pueblo húngaro mostró en su hora más gloriosa.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
CLM-Madrid
ISBN: 978-84-7490-892-3
Depósito Legal: M-47422-2007
Printed in Spain

Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental fue escrito en un momento crucial de la biografía intelectual de Arendt, y en él se perfila por primera vez la tesis fundamental de la autora de que la obra de Marx suponía la conclusión y cierre de la tradición de filosofía política cuyo origen se remontaba a la obra de Platón. Con este escrito, inédito hasta fechas muy recientes, se proponía completar su obra *Los orígenes del totalitarismo* examinando en profundidad el marxismo como el único elemento ideológico que, a su parecer, conectaba la terrible novedad totalitaria con el cauce de la tradición de pensamiento político de Occidente. Por ello, nuestra edición incluye asimismo *Reflexiones sobre la revolución húngara*, escrito en la misma época. Este estudio sobre los acontecimientos revolucionarios en Hungría en 1956 se convirtió en el capítulo decimocuarto y último de la segunda edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo*, pero este capítulo nunca fue incluido en las traducciones españolas de la obra.

La Arendt más libre y lúcida, más ecuánime y menos comprometida ideológicamente, se expresa con singular intensidad en estas páginas. Todo el que quiera comprender la evolución política del siglo XX y del presente no puede obviar la lectura de este libro.

EE
ENCUENTRO

FILOSOFÍA

ISBN: 978-84-7490-892-3



www.ediciones-encuentro.es